ZAHIR publishing

KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

Perspektif Integrasi Ilmu dan Berbagai Wacana Pendekatan

WARDANI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

Perspektif Integrasi Ilmu dan Berbagai Wacana Pendekatan

WARDANI

ZAHIR publishing

KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM
Perspektif Integrasi Ilmu dan Berbagai Wacana Pendekatan

Penulis : Wardani

Tata Letak : Darisman

Desain Sampul : Roy

Pemeriksa Aksara : Aziz

15,5 x 23 cm, xiv + 182 hlm.
cetakan I, Januari 2021

ISBN: 978-623-6995-24-2

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta
No. 132/DIY/2020

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar

Al-hamdulillah, dengan memanjatkan puji dan syukur kepada Allah SWT, akhirnya buku ini bisa diterbitkan. Semoga buku ini bermanfaat, baik bagi kalangan masyarakat Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI), khususnya peminat kajian metodologi tafsir al-Qur`an, maupun kalangan masyarakat muslim secara khusus yang memerlukan perspektif baru dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an.

Memahami al-Qur`an di dunia modern seperti sekarang ini memiliki peluang dan tantangan tersendiri. Dahsyatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya berdampak pada kehidupan manusia secara material, melainkan juga bagi kalangan muslim sendiri sebagai komunitas beragama, perkembangan dahsyat yang menjadi dunia ini tanpa batas dan selalu terhubung serta dimudahkan oleh kecanggihan teknologi juga itu berdampak terhadap mereka, secara material, spiritual, dan intelektual.

Secara intelektual, kaum muslim kini bisa memanfaatkan kecanggihan temuan ilmu pengetahuan dan teknologi, seperti munculnya al-Qur`an dan tafsirnya secara digital. Beberapa koleksi tafsir klasik dan modern bahkan bisa diakses dengan ponsel pintar (*smart phone*) Andriod. Namun, di sisi lain, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi secara khusus, baik dalam bidang ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), seperti fisika dan biologi, maupun dalam bidang ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, sejarah, dan filsafat, juga meniscayakan pergerseran dan pembaruan dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an. Sudah lama sekali, seorang penafsir al-Qur`an Muhammad 'Abduh dalam *Tafsir al-Manâr* menyerukan pentingnya sosiologi dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an tentang masyakarat. Begitu juga, sudah lama sejarawan terkenal Muslim Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* mengritik penafsiran Ibn Jarir al-Thabari berkaitan

dengan ayat-ayat al-Qur`an tentang sejarah. Begitu juga, sudah lama Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqâl* mengusulkan pendekatan filsosofis dalam menafsirkan al-Qur`an menganggap bahwa *ta'wîl* sama kuatnya dalam hal prioritas untuk didahulukan dibandingkan *tafsîr*. Para tokoh ini muslim semuanya menawarkan pendekatan yang integratif dan multiperspektif, baik interdisipliner maupun multidisipliner, dalam menafsirkan al-Qur`an.

Paradigma Integratif, Interkonektif, dan Kolektif (Jamâ'î)

Pada tahun 2017 Insitut Agama Islam Negeri (IAIN) Antasari terlah berubah status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari. Perubahan itu tidak hanya ditandai dengan perubahan nama-nama fakultas, termasuk "Fakultas Ushuluddin" menjadi "Fakultas Ushuluddin dan Filsafat" (seperti diusulkan dalam Rencana Strategis IAIN Antasari 2010-2014), "Fakultas Ushuluddin dan Humaniora" (seperti nama sekarang), atau "Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama" (nomenklatur berdasarkan Keputusan Dirjen Pendidikan Islam Kementerian Agama, Desember 2013), melainkan juga perubahan itu memaksa kita untuk menjelaskan duduk masalahnya dari sudut pandangan hubungan keilmuan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum. Berbagai tawaran solusi pemikiran berkaitan dengan relasi antara keduanya dilakukan. Setidaknya, tidak salah jika kita mengatakan bahwa tidak seharusnya, di perguruan tinggi Islam yang sama, fakultas-fakultas agama Islam dengan segala desain kurikulum khasnya di satu sisi dan fakultas-fakultas umum, seperti fakultas kedokteran dan fakultas psikologi, juga dengan desain kurikulum khasnya di sisi lain, berdiri megah berdampingan tanpa saling terhubung. Itu artinya, tantangan keilmuan yang kita hadapi adalah bagaimana mengintegrasikan antara keduanya.

Dalam sejarah Islam, tokoh-tokoh Islam sudah mencontohkan upaya melakukan sintesis antara disiplin keilmuan berbeda itu. Pada abad ke-3 H/ 9 M, Mu'tazilah mencoba mencari titik persinggungan teologi Islam dengan filsafat Yunani. Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 227 H/ 841 M), misalnya, melakukan sintesis antara atomisme Yunani dengan teologi Islam. Dalam tafsir, Fakhr al-Dîn al-Râzî memasukkan

teori-teori ilmiah temuan pada masanya ke dalam karya tafsirnya, *Mafâtîh al-Ghayb*. Upaya ini tetap dilakukan, meski tidak mudah, karena muncul kemudian komentar miring terhadap tafsirnya itu, "Di dalamnya ada segalanya, kecuali tafsir itu sendiri" (*fîh kull syay` illâ al-tafsîr*). Barangkali, salah satu peyebabnya adalah keraguan para ulama terhadap tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*).

Tantangan di masa klasik itu tetap dihadapkan pada kajian tafsir al-Qur`an di era sekarang, yaitu era di mana ilmu-ilmu tafsir "dikepung" oleh berbagai tawaran perspektif keilmuan umum, baik di bidang ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dengan temuan baru yang bisa dianggap menjanjikan oleh sebagian kalangan atau memuat tantangan atau bahkan ancaman tersendiri bagi sebagian kalangan. Sebagai contoh, kita masih ingat bagaimana dalam tahun-tahun terakhir ini, di Indonesia kaum muslimin ribut soal hermeneutika yang ditawarkan dalam memahami al-Qur`an.

Saya kira, tantangan itu harus dihadapi. Itu artinya, kajian tafsir al-Qur`an harus membuka diri terhadap berbagai tawaran-tawaran baru itu. Mengapa? Salah satu alasannya adalah fakta dalam al-Qur`an sendiri. Di samping memuat aspek hidayah (al-Qur`an sebagai kitab hidayah) yang tentu menjadi tujuan pokok al-Qur`an, kitab suci ini juga memuat aspek kemukjizatan (al-Qur`an sebagai kitab *i'jâz*) yang bertujuan menguatkan jati dirinya sebagai wahyu otentik Tuhan, baik kemukjizatan bahasa, "isyarat-isyarat ilmiah" (jika kita enggan menyebutnya sebagai "teori ilmiah"), maupun kemukjizatan penjelasan aspek hukumnya. Sudah lama kita kenal ungkapan, "al-Qur`an multi-aspek", dan "seseorang tidak bisa dianggap benar-benar faqîh, sampai ia mampu multi-aspek dalam al-Qur`an". Multi-aspek al-Qur`an dipahami tidak hanya melalui fenomena *wujûh* (polisemi, suatu kata yang berbeda makna dalam berbagai penggunaan), melainkan juga dipahami bahwa al-Qur`an memiliki dimensi makna atau kandungannya yang mungkin beragam. Di samping memuat ajaran-ajaran akidah, amaliah, dan moral, al-Qur`an memuat juga, misalnya, fakta sejarah, fisika, biologi, dan embriologi dalam ayat-ayat tertentu.

Seorang penafsir al-Qur`an tidak mungkin bisa mendalami semua bidang yang dicakup oleh al-Qur`an, "tidak sampai ke kedalaman dasar laut", atau "ke puncak gunung" kandungan al-Qur`an, dalam ungkapan al-Suyûthî. Sangat sulit mencari figur penafsir sekaliber Fakhr al-Dîn al-Râzî yang mapan dalam ilmu tafsir dan ilmu "sekular". Kebanyakan dari ilmuwan muslim hanya menguasai salah satu di antara keduanya. Bahkan, tipe seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî sekalipun tidak memadai lagi menghadapi kompleksitas persoalan dan temuan yang dimunculkan oleh ilmu pengetahuan sekarang. Ini artinya bahwa tugas menafsirkan al-Qur`an, terutama berkaitan dengan ayat-ayat yang kandungannya multi-aspek, tidak bisa lagi secara memadai dipikul oleh seorang penafsir dengan keterbatasan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Tugas mulia itu harus dibebankan sebagai kewajiban kolektif. Jadi, di samping *tafsîr fardî* (penafsiran oleh seorang penafsir), kita memerlukan *tafsîr jamâ'î* (penafsiran oleh sekelompok penafsir dari keahlian beragam).

Yang dimaksud dengan *tafsîr jamâ'î* dalam konteks kajian tafsir interdisipliner adalah kajian penafsiran yang dilakukan oleh kelompok pakar tafsir dan kelompok ilmuwan. Tidak semua pakar tafsir adalah sosok yang ensiklopedis yang menguasai semua bidang. Di sisi lain, ada kelompok ilmuwan yang mampu menjelaskan berbagai fenomena fisika dan sosial, namun tidak memiliki, atau hanya sedikit memiliki, pengetahuan tentang tafsir. Kedua kelompok ini bisa bertemu dalam proyek penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kealaman (*kauniyyah*), berinteraksi, dan berdiskusi secara intensif. Kelemahan kelompok pakar tafsir yang hanya mengetahui ilmu normatif dan kebahasaan adalah keterbatasan mereka dalam menjelaskan ayat dari perspektif teori ilmu pengetahuan secara lebih mendalam. Sebaliknya, kelompok ilmuwan memiliki keterbatasan dalam pengetahuan metodologi tafsir dan dasar-dasar ilmunya, sehingga rentan jika mereka menafsirkan ayat *kauniyyah* tertentu hanya dari penjelasan ilmiah secara sepihak, dan belum tentu penjelasan yang mereka kemukakan sesungguhnya terkandung maknanya dalam ayat yang sedang ditafsirkan. Kelemahan kelompok pertama adalah bahwa mereka tidak menjangkau kedalaman makna ayat, karena isyarat

ilmiah yang terkandung tidak bisa mereka pahami secara baik. Proses penciptaan manusia dalam al-Qur`an, misalnya, dalam tafsir-tafsir klasik dijelaskan secara tidak memadai, karena persoalan ini terkait dengan embriologi, yang belum dikuasai. Sedangkan, kelemahan kelompok kedua adalah bahwa mereka memaksakan teori-teori ilmu pengetahuan yang belum tentu dikandung oleh ayat, karena keterbatasan mereka memahami bahasa al-Qur`an dengan segala perangkat tafsir. Penafsiran Fahmi Basya bahwa Borobudur adalah peninggalan Nabi Sulaimân as., misalnya, sulit diterima, dengan berbagai alasan, terutama karena alasan mendasarnya, tidak ada ayat yang mendukung penafsiran itu. Langkah awal dari upaya mewujudkan cita-cita ini adalah membentuk ikatan para mufassir dan ikatan ilmuwan muslim, terutama di tingkat perguruan tinggi, karena lembaga pendidikan inilah yang seharusnya bergerak di depan. Penafsiran yang tidak bisa diwujudkan oleh individu akan bisa diwujudkan jika ia menjadi bagian dari kelompok penafsir. Kini sudah waktunya perguruan tinggi Islam menghasilkan karya-karya tafsir hasil *tafsîr jamâ'î*, sehingga penafsirannya dihasilkan dari pertimbangan yang kokoh dan matang.

Di samping itu, memang tetap harus diingat bahwa uraian penafsiran saintifik yang berlebihan yang sulit dicari "muaranya" dari makna ayat juga akan menjadi bomerang, karena itu akan mereduksi pesan sentral al-Qur`an sebagai kitab hidayah. Oleh karena itu, dengan semangat kehati-hatian, kedua kelompok itu, baik kalangan pakar tafsir maupun para ilmuwan, harus terlibat dalam diskusi intensif tentang ketepatan penafsiran yang ditawarkan dari kedua perspektif, yaitu perspektif ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan, tidak lantas, misalnya, berkeinginan "mengislamkan" matematika, karena ilmu murni ini "tidak mengenal agama".

Upaya ini pernah dilakukan oleh Kementerian Agama bekerja sama dengan LIPI. Namun, upaya ini tentu belum selesai. Perlu koreksi atas penafsiran lama dan munculnya penafsiran baru yang segar. Semoga di kemudian hari, cita-cita ini bisa terwujud di kampus tercinta, UIN Pangeran Antasari, di mana di perguruan tinggi setingkat

universitas nanti, jika terwujud, kemegahan kampus tentu harus diimbangi dengan kemajuan capaian dalam bidang keilmuan yang merupakan substansinya.

Buku ini pada prinsipnya memuat tiga hal. Pertama, perlunya pendekatan integratif dan inter-multi-disipliner dalam menafsirkan al-Qur`an. Dalam konteks itu, perlu dipahami filosofi yang mendasarinya, yaitu universalitas pesan dan nilai yang terkandung dalam al-Qur`an. Sebagai kitab suci, al-Qur`an tidak hanya merupakan kitab yang berisi petunjuk (*kitab hidayah*) yang terkait, baik tentang ibadah, mu'amalah, munakahah, maupun jinayah, melainkan juga kitab mukjizat (*kitab i'jaz*) yang berisi dimensi kemukjizatan al-Qur`an, baik dari aspek bahasa, kandungan hukumnya, prediksi sejarah, maupun kandungan ilmiahnya. Pendekatan ilmiah telah lama dianjurkan oleh para intelektual Islam sebagaimana disebutkan di atas. Dalam konteks Indonesia, Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo adalah dua orang tokoh yang sama-sama kritis terhadap ilmu pengetahuan sosial dari Barat, dan mereka sama-sama menawarkan pendekatan integratif dalam memahami al-Qur`an. Pemikiran kedua intelektual ini relevan dikemukakan dalam konteks menyahuti isu integrasi ilmu yang di satu sisi dikritik habis-habis, tapi di sisi lain, diterapkan secara berlebihan yang mengarah kepada apologetik.

Kedua, dalam konteks perlunya pendekatan integratif, maka keragaman metodologi dalam menafsirkan al-Qur`an juga perlu diapresiasi. Di Indonesia, berbagai tawaran metodologi itu telah dikemukakan, antara lain, oleh M. Quraish Shihab, Abdul Muin Salim, Nasruddin Baidan, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Abdul Moqsith Ghazali, Taufik Adnan Amal, Syamsu Rizal Panggabean, dan M. Amin Abdullah. Dalam tulisan ini dikemukakan tawaran-tawaran mereka dan analisis terhadapnya. Metode-metode tafsir ini tentu saja bukannya tanpa kekurangan, tapi setidaknya, jika diterapkan secara multi-pendekatan, kekurangan masing-masing pendekatan bisa saling mengisi. Pendekatan-pendekatan yang ditawarkan oleh para tokoh ini saya petakan dalam tiga trend aliran pemikiran tentang metodologi

tafsir, yaitu trend tradisionalis-kritis, rasional-monolitik, dan rasional-eklektik.

Ketiga, kajian terhadap perkembangan kajian-kajian tafsir al-Qur`an yang ditulis oleh para akademisi di perguruan tinggi keagamaan Islam, dalam hal ini Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari, kemudian dibandingkan dengan kajian-kajian tafsir yang ditulis oleh pada ulama, cendekiawan, atau para pengkaji tafsir. Perbandingan itu dilihat dari dua aspek, yaitu orisinalitas (sejauhmana penafsiran yang dikemukakan bersandar pada khazanah pemikiran terdahulu dan sejauhmana hal-hal baru yang ditawarkan) dan responsivitas (isu-isu yang direspon). Yang dibidik bukan hanya isu-isu yang dibahas, melainkan metode tafsir yang ditawarkan. Perbandingan itu menjadi semacam cermin tentang sejauhmana capaian dan kekurangan yang dialami oleh para pengkaji tafsir, khususnya akademisi UIN Antasari. Upaya mengaca diri ini adalah penting dalam konteks menilai apa yang sudah dan yang perlu akan dilakukan. Kajian ini menunjukkan bahwa kajian-kajian tafsir di perguruan tinggi umumnya cenderung hanya menyahuti kebutuhan-kebutuhan formal saja, seperti untuk kepentingan perkuliahan dan meraih gelar, sedangkan isu-isu global yang menyerbu kita tidak banyak direspon, padahal pengetahuan mereka tentang metodologi tafsir relatif lebih baik dibandingkan para pengkaji tafsir di luar. Para akademisi UIN sudah mengenal tafsir tematik, misalnya, sedangkan di luar mereka, dalam hal ini kajian-kajian yang menjadi fokus penulis, kurang dikenal. Ibarat pisau tajam tidak ditebaskan, demikian kondisi kajian di perguruan tinggi. Sebaliknya, ibarat pisau yang tidak begitu tajam, namun sering ditebaskan, demikian kondisi kajian di luar.

Bagian ini juga dilengkapi dengan tinjauan dan refleksi terhadap kajian tafsir al-Qur`an yang selama ini dilakukan, khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora di mana di dalamnya ada jurusan Tafsir Hadits (TH) dulu atau Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (IAT) sekarang. Mengapa? Karena jika kita berbicara tentang kajian al-Qur`an dan tafsir di perguruan tinggi, tulang punggungnya adalah jurusan ini. Kajian-kajian tentang al-Qur`an dan tafsir secara intensif dilakukan

di sini. Perlu juga meninjau kondisi objektif, lalu apa idealisme yang diinginkan, kemudian apa yang perlu dilakukan di tengah visi dan misi UIN Antasari yang sekarang menjadi universitas, di mana tantangan dan peluang ilmu sosial dan humaniora terbuka untuk disahuti. Dengan begitulah, menjadi UIN berarti menjadikan ilmu-ilmu keislaman diintegrasi secara kreatif dengan ilmu-ilmu umum. Proyek keilmuan pasti tidaklah mudah, karena membutuhkan para akademisi yang luas wawasan, multi-perspektif, dan tentu saja terbuka.

Tulisan-tulisan dalam buku ini tidak seluruhnya baru, karena sebelumnya telah terpublikasi di jurnal dan buku, serta dipresentasikan di forum ilmiah dan disampaikan sebagai laporan penelitian ke Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat. Bab I "Universalitas Pesan-pesan al-Qur`an: Ke Arah Pendekatan Tafsir Integratif" semula adalah makalah yang penulis sampaikan di forum workshop "Integrasi Ilmu bagi Dosen" di IAIN Antasari Banjarmasin, pada 2-4 Oktober 2013, kemudian dipublikasikan dengan beberapa revisi dalam bentuk menulis bersama (*co-author*) bersama Wardatun Nadhiroh sebagai artikel dengan judul "Menemukan Universalitas Pesan al-Qur`an Sebagai Keniscayaan Penafsir Multi-Interdisipliner", *Mutawatir*, vol. 8, no. 1 (2018): 93-123. Bab II, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo" (judul awal: *The Place of the Qur`an in Indonesian Muslim Scholar's Thought on Integration Knowledge*) semula merupakan makalah yang dipresentasikan *International Conference on Islamic University: Distinctions and Contributions,* pada 9-11 Augustus 2017 di Banjarmasin, kemudian diterbitkan sebagai artikel. Bab III, "Pendekatan dalam Penafsir al-Qur`an: Wacana Kontemporer di Indonesia" adalah ringkasan hasil penelitian penulis, "Perkembangan Pemikiran tentang Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia pada Periode Modern dan Kontemporer: Kajian Historis-Kritis" pada 2015 dan telah diterbitkan dalam bentuk buku, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017). Bab IV, "Orisinalitas dan Responsivitas Kajian Tafsir al-Qur`an di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Antara UIN Antasari dan Masyarakat" adalah

artikel dengan perubahan sedikit pada judul, "Problematika Kajian Tafsir di Perguruan Tinggi Islam dan Masyarakat Kalimantan Selatan", *Islamica*, vol. 15, no. 1 (2020): 1-27. Terakhir, bab V, "Kajian Tafsir di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Kasus di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin" adalah bab dalam buku (*book chapter*), "Masa Depan Kajian Tafsir di Fakultas Ushuluddin: Antara Tantangan dan Harapan", dalam *Setengah Abad Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (1961-2011)*, ed. Mujiburrahman (Banjarmasin: Kafusari Press, 2011), 137-156.

Tidak ada perubahan yang signifikan pada tulisan-tulisan di atas, kecuali pada bab akhir, di mana beberapa bagian berisi uraian tentang kurikulum terkait al-Qur`an dan tafsir dihilangkan karena telah mengalami perubahan sekarang. Namun, bagian-bagian lain terkait isu dan pendekatan yang ditawarkan dalam kajian tafsir tetap dipertahankan, karena tetap menjadi kegelisahan akademis kita di perguruan tinggi keagamaan Islam hingga kini, di mana ilmu sosial dan humaniora belum atau tidak secara maksimal diaplikasikan dalam kajian al-Qur`an dan tafsir.

Akhirnya, sekali lagi, semoga karya ini bermanfaat bagi pengembangan metodologi studi al-Qur`an dan tafsir di Indonesia. Tantangan ilmu pengetahuan kontemporer sudah seharusnya disahuti dengan tepat, kritis, dan proporsional.

Banjarmasin, 31 Desember 2018

Wardani

Daftar Isi

KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI xii

BAGIAN SATU
LANDASAN FILOSOFIS METODOLOGI STUDI AL-QUR`AN DAN TAFSIR: MENUJU PENDEKATAN INTEGRATIF

BAB I UNIVERSALITAS PESAN-PESAN AL-QUR`AN: KE ARAH PENDEKATAN TAFSIR INTEGRATIF 3

A. Tarik-Menarik Penafsiran: Universalitas-Partikularitas 3
B. Universalitas, Partikularitas, dan Nilai-Nilai al-Qur`ân 5
C. Mencari Universalitas (*Kulliyyah*) Nilai al-Qur`an: Analisis Gerak Makna Ayat 13
D. Menelusuri Nilai (*Value*) di Balik Regulasi Perang dalam al-Qur`an: Sebuah Contoh 22
E. Universalitas Sebagai "Multi-Aspek Kandungan al-Qur`an" dan Keniscayaan Pendekatan Interdisipliner 26
F. Penutup 30

BAB II POSISI AL-QUR`AN DALAM INTEGRASI ILMU: TELAAH TERHADAP PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO DAN M. DAWAM RAHARDJO 31

A. Problematika Integrasi Islam dan Ilmu Pengetahuan 31
B. Ilmu Sosial Profetik, Integrasi Ilmu, dan Posisi Wahyu di Dalamnya: Analisis Pemikiran Kuntowijoyo 33
C. M. Dawam Rahardjo: dari Dekolonialisasi Ilmu-Ilmu Sosial hingga Perumusan Teori (*Theory-Building*) Berbasis al-Qur`an 46

D. Membaca Konteks Sosio-Intelektual, Memahami Kesadaran Tokoh 53
E. Al-Qur`an di Mata Ilmuwan Sosial: Fungsionalisasi al-Qur`an di Ranah Ilmiah..... 58
F. Menimbang Tawaran Model Integrasi Kuntowijoyo dan Dawam..... 69

BAGIAN DUA
PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QUR`AN: ANEKA TAWARAN METODOLOGI DALAM KONTEKS INDONESIA

BAB III PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QUR`AN: WACANA KONTEMPORER DI INDONESIA..... 77
A. Kekayaan Tawaran Lokal Indonesia..... 77
B. Trend-Trend Pemikiran tentang Pendekatan Tafsir al-Qur`an di Indonesia..... 85
C. Tawaran Klasifikasi..... 112

BAB IV ORISINALITAS DAN RESPONSIVITAS KAJIAN TAFSIR AL-QUR`AN DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM: ANTARA UIN ANTASARI DAN MASYARAKAT 115
A. Kajian Tafsir di Tanah Banjar Tercecer? 115
B. Kajian-Kajian Tafsir di UIN Antasari 124
C. Kajian-Kajian Tafsir di Masyarakat 131
D. Orisinalitas dan Responsivitas 134

BAGIAN TIGA
KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI: PROBLEM DAN SOLUSI

BAB V KAJIAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM: KASUS DI FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA UIN ANTASARI BANJARMASIN 145
A. Problematika Kajian Tafsir di Perguruan Tinggi..... 145
B. Mencetak Penafsir (*Mufassir*) atau Peneliti Tafsir? 146
C. Pendekatan yang Kaya dan Isu yang Kekinian 152
D. Pengembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir di Perguruan Tinggi..... 156
E. Asosiasi Keilmuan dan Pengembangan Lembaga ... 163
F. Penutup..... 165

DAFTAR PUSTAKA 167
RIWAYAT HIDUP 181

BAGIAN SATU

LANDASAN FILOSOFIS METODOLOGI STUDI AL-QUR`AN DAN TAFSIR: MENUJU PENDEKATAN INTEGRATIF

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

BAB I
UNIVERSALITAS PESAN-PESAN AL-QUR`AN: KE ARAH PENDEKATAN TAFSIR INTEGRATIF

A. Tarik-Menarik Penafsiran: Universalitas-Partikularitas

Ibn 'Abbâs (68 H/688 M), sang Bapak Tafsîr (*Abû al-Tafsîr*), pernah berpendapat bahwa ayat (Q.S. Âl 'Imrân: 110)[1] yang menjelaskan kaum muslimin sebagai "umat terbaik" yang memikul tugas *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar* lebih relevan dengan konteks kehidupan yang ideal pada masyarakat Madinah yang dibangun oleh Nabi Muhammad.[2] Tentu saja, Ibn 'Abbâs, karena bertolak dari riwayat dan melihat sejarah dengan pendekatan idealis, melihat ayat ini lebih relevan dengan sejarah masa lampau. Pesan universal ayat tidak "hidup dan membumi". Ibn 'Abbâs tampak melihat keistimewaan umat Islam tersebut sebagai hal yang dianugerahkan (*given*), bukan sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan secara konstan. Padahal, kalau kita mempertimbangkan ciri-ciri penting umat terbaik tersebut diungkapkan dengan kata kerja (*fi'l*) yang mengandung konotasi gerak dan perubahan (*tajaddud*) dalam bentuk *mudhâri'* (yang menunjukkan keadaan sekarang dan akan datang), anugerah kepada umat Islam sebagai umat terbaik adalah sesuatu yang potensial dan harus diperjuangkan. Di sisi lain, anugerah tersebut adalah sesuatu yang bisa hilang. Jika penafsiran Ibn 'Abbâs kembali ke sejarah masa lalu, al-Sayyid 'Abd al-Hâdî dalam karyanya, *Hâdzhihi Umattukum*, bahkan, mempersempit sasaran ayat tersebut hanya kepada superioritas

---

[1] Ayat tersebut berbunyi:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

[2] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Juz I, h. 392-397.

bangsa Arab.[3] Berbeda dengan Sayyid 'Abd al-Hâdî yang menekankan Arabisme, penafsiran Ibn 'Abbâs yang sesuai dengan penafsiran 'Umar ibn al-Khaththâb, meski tampak menganut idealisasi sejarah Islam masa awal, menolak cakupan ayat tersebut hanya mengidealisasikan masa lalu, melainkan juga memiliki pesan moral yang masih berlaku hingga kini.

Ini adalah hanya salah satu contoh kasus penafsiran suatu ayat al-Qur`an, di mana para penafsir dari titik-tolak berbeda sampai ke kesimpulan berbeda berkaitan dengan pesan temporal atau universal yang dikandungnya. Persoalan universalitas pesan-pesan al-Qur`an dari klasik hingga sekarang tetap menjadi magnet yang menarik para pengkaji al-Qur`an untuk mengkajinya. Debat tentang patokan "*al-'ibrah bi 'umûm al-lafzh*" atau "*al-'ibrah bi khushûsh al-sabab*", misalnya, disikapi berbeda oleh para pengkaji al-Qur`an. Mayoritas ulama memilih pilihan pertama,[4] sementara sebagai pakar, seperti Nashr Hâmid Abû Zayd dan M. Quraish Shihab menggarisbawahi pentingnya konteks spesifik latar belakang turun ayat menjadi titik-tolak dalam memahami ayat. Abû Zayd dengan bertolak dari fakta bahwa nashsh turun dari realitas dan diproyeksikan ke realitas, menekankan penting "sebab spesifik" dan menggugat "dualisme" patokan itu.[5] M. Quraish Shihab menekankan fungsi "sebab spesifik" tersebut bagi pengembangan tafsir, karena deskripsi peristiwa secara lengkap (peristiwa, pelaku, dan waktu) diperlukan dalam mendudukkan ayat pada konteks sejarah sesungguhnya.[6]

Persoalan universalitas dan partikularitas pesan-pesan al-Qur`an tetap menjadi menggelayuti debat para pakar. Sebagian menegaskan

---

[3] Al-Sayyid 'Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), h. 21-25.

[4] Lihat, misalnya, Muhammad Sâlim Abû 'Âshî, *Asbâb al-Nuzûl*: *Tahdîd Mafâhîm wa Radd Syubuhât* (Cairo: Dâr al-Bashâ`ir, 1996), h. 61-87; 'Abd al-Rahmân al-Sa'dî, *al-Qawâ'id al-Hisân*, dalam www.quranway.net, h. 8-9.

[5] Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`, al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005), h. 102-108

[6] Lihat M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 1995), h. 89-90.

sisi universalitas, sedangkan sebagian menegaskan sisi partikularitas. Apa sesungguhnya universalitas pesan al-Qur`an tersebut? Bagaimana kita bisa menarik pesan universalitas dari ayat al-Qur`an, baik universalitas dalam pengertian "keberlakuan" pesan ayat secara luas karena kandungan nilai-nilai permanennya maupun "keserba-mencakupan" kandungan ayat terhadap aspek-aspek doktrin dan kehidupan manusia?

B. Universalitas, Partikularitas, dan Nilai-Nilai al-Qur`ân

"Universalitas" di sini dipahami sebagai keberlakuan pesan ayat al-Qur`an lintas ruang-waktu (*shalâhiyyat al-nashsh li kull zamân wa makân*), tidak terbatas pada konteks masyarakat Arab (kecuali ayat-ayat tertentu yang memang terkait dengan lokalitas), melainkan semua lapisan muslim di seluruh dunia. Ayat dimaksud bisa dalam pengertian ayat yang kandungannya memang universal (*kulliyyah*), karena mencakup seluruh muslim, atau "ayat pokok", yaitu ayat yang memuat aturan yang lebih universal (norma, kaidah) dibandingkan "ayat ranting" yang memuat aturan spesifik. Bahkan, melalui nilai-nilainya (*values, qiyam*), seperti keadilan, pesan al-Qur`an tersebut diidealisasikan menjadi pesan kemanusiaan. "Universalitas" tersebut juga bisa bermakna kandungan ayat al-Qur`an yang banyak mencakup (*syumûliyyah*) multi-aspek, baik berkaitan keyakinan, ibadah, moral, sosial-kemasyarakatan, hingga "isyarat ilmiah" dari perspektif ilmu alam seperti fisika maupun ilmu sosial seperti sosiologi. Itu karena, dalam ungkapan Fazlur Rahman, "al-Qur`an adalah dokumen yang ditujukan kepada manusia, karena ia menyebut dirinya 'petunjuk bagi manusia' (*hudan li al-nâs*) ".[7]

Universalitas tidak menafikan pentingnya lokalitas.[8] Universalitas hanya menolak "Arabisme" Islam sebagai asumsi yang membatasi

---

[7] "*The Qur`ân is a document that is squarely aimed at man; indeed, it calls itself "guidance for mankind* (*hudan li'l-nâs* [2:185] *and numerous equivalents elsewhere*)". Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`ân* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989), h. 1.

[8] Perlu dicatat di sini bahwa "universalitas" bukanlah "universalisme", seperti dalam ungkapan "universalisme Islam", sebagaimana dikhawatirkan Ahmad Baso,

pesan Islam hanya di Jazirah Arab, atau paham "komunalisme" yang membatasi Islam pada komunitas tertentu.[9] Ini sealur dengan apa yang dikemukakan Abdullahi Ahmed An-Naim di awal bukunya yang kontroversial, *Toward an Islamic Reformation*, dengan mengajukan tesisnya bahwa interpretasi dan praktik semua agama, termasuk Islam, banyak dipengaruhi oleh kondisi sosiologis, ekonomis, dan politis masyarakat tertentu. Hal ini juga berlaku pada syariat. Pada agama tertentu, ada batas keragamaan dan kekhususan. Tesis ini dibangunnya atas dasar asumsi bahwa ada aspek-aspek universal dalam Islam dan Syariat, tanpa menolak adanya keragaman pada tingkat sosiologis, dan keragamaan lain. Aspek universal inilah yang menjadi titik-tolak mungkinnya melakukan reformasi Islam.[10] Aspek universal tersebut tentu terkait dengan nilai-nilai etis yang mendasari ajaran-ajaran Islam, seperti keadilan.

Dalam konteks universalitas nilai-nilai al-Qur`an, harus diakui bahwa meski semua isi ajaran al-Qur`an berasal dari Tuhan yang sama, yaitu Allah swt., tidak semua ayat al-Qur`an sama levelnya ketika berbicara tentang segala sesuatu; terkadang al-Qur`an menjelaskan hukum (teologis, juridis, maupun moral) sesuatu secara satu persatu, kasus perkasus, secara partikular, *juz'î*, terkadang al-Qur`an menjelaskannya dalam bentuk suatu patokan, kaidah, atau ketentuan yang berisi nilai yang cakupannya universal, *kullî*, bisa "menaungi" kasus-kasus spesifik di bawah "payungnya".

---

sebagai jargon yang sebenarnya dimaksudkan sebagai kolonialisme, karena dengan menyebutkan Islam mencakup semua aspek, itu akan menyingkirkan "lokalitas Islam". Baso melihat perpindahan IAIN ke UIN adalah bagian dari turunan ide universalisme itu. Ahmad Baso, *Islam Pasa-Kolonial* (Bandung: Mizan, 2005), h. 23-27. Universalitas dimaksud adalah keberlakuan pesan-pesan al-Qur`an bagi muslim, bahkan semua manusia, karena al-Qur`an sendiri menyebut dirinya sebagai "petunjuk bagi manusia" (*hudan li al-nâs*).

[9] Lihat Chandra Muzaffar, "Universalism in Islam, dalam *Liberal Islam*: *A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 155-156

[10] Abdullah Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation*: *Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996), h. xiv.

Berbicara tentang universalitas al-Qur`an tidaklah aneh dan berlebihan. Sebagai langkah awal, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911 H), salah seorang perintis *'ulûm al-Qur`ân*, menulis dalam karyanya, *al-Ta<u>h</u>bîr fî 'Ilm al-Tafsîr*[11] (karya yang dimaksudkan sebagai pengembangan tema-tema kajian *'ulûm al-Qur`ân* dengan berpatokan kepada *Mawâqi' al-'Ulûm* karya al-Bulqînî), adanya ayat al-Qur`an yang paling utama (*afdhal*), utama (*fâdhil*), dan kurang utama (*mafdhûl*), meski masalah keutamaan tersebut dipahami berbeda oleh para ulama.[12] Di samping itu, Ibn al-Muqaffa' (w. 756 M) juga membedakan antara ayat-ayat fundamen (*âyât al-ushûl*) dan ayat-ayat spesifik (*âyât al-fushûl*), atau biasanya dikenal juga dengan ayat-ayat ranting (*âyât al-furû'*).[13]

Abû Is<u>h</u>âq al-Shâthibî (w. 790 H) menyusun karya monumentalnya, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-A<u>h</u>kâm*, sebagaimana diakui sendiri, antara lain, bertolak dari *istiqrâ`* (induksi, penelitian kasus perkasus) atas ayat-ayat al-Qur`an. Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi "payung" (*âyât al-kullîyât*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*âyât al-juz`îyât*), sebagaimana juga <u>h</u>adîth-<u>h</u>adîth Nabi yang dijadikan, misalnya, sebagai dasar *qawâ'id fiqhîyah*. *Âyât al-kullîyât*, sebagaimana disinggung, menurut al-Shâthibî, adalah ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir)[14]

---

[11] Karya ini dimaksudkan oleh al-Suyûthî sebagai pengembangan kajian-kajian *'ulûm al-Qur`ân*. Dengan berpatokan kepada karya al-Bulqînî, *Mawâqi' al-'Ulûm*, yang mencantumkan 52 tema kajian, al-Suyûthî menambah 50 tema dalam *al-Ta<u>h</u>bîr*, sehingga menjadi 102 tema. Tambahan dari al-Suyûthî biasanya dijelaskannya dengan "ini tambahan dari saya" (*hâdzihi ziyâdatî*).

[12] Keutamaan dalam pengertian keutamaan diamalkan, kandungannya tentang ketuhanan, maupun dalam hal pahala membacanya. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Ta<u>h</u>bîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 140-142. Lihat juga karyanya, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz 2, h. 156-160. Bandingkan dengan al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), Jilid 1, h. 519-523.

[13] Mu<u>h</u>ammad Kurdî 'Alî, *Rasâ`il al-Bulaghâ`* (Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-<u>H</u>alabî, 1913), h. 57.

[14] Abû Is<u>h</u>âq al-Shâthibî, *al-Muwâfaqât*, ed. 'Abdullâh Darrâz, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 338.

tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Mekkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawhîd*, prinsip-prinsip moral (*akhlâq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti shalat.[15] *Âyât al-juz`îyât*, seperti ketentuan tentang perang yang sangat kondisional (karena tentu dalam keadaan normal/damai, perang tidak dianjurkan), tentu harus dipahami dalam kerangka rujukan *âyat al-kullîyât*. Ketentuan spesifik umumnya tidak bertentangan dengan ketentuan umum, seperti ketentuan perang tidak bertentangan dengan prinsip moral yang kemudian membatasi perang hanya dibolehkan jika (telah atau akan) diperangi sebagai perang defensif, larangan agresi, dan larangan membunuh berlebihan (membunuh anak-anak, wanita, dan orang tua renta).

Mahmûd Muhammad Thâhâ (w. 1985) juga mengusulkan pembedaan antara "ayat-ayat pokok/ primer" (*âyât al-ushûl, primary verses*) dan "ayat-ayat ranting/ subsider" (*âyât al-furû', subsidiary verses*). Ayat jenis pertama, menurutnya, adalah ayat yang memuat prinsip etis yang bersifat permanen dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang dibangun oleh Nabi Muhammad. Prinsip etis tersebut pada syarî'ah meliputi tiga hal: keadilan ('*adl*) (Q.16:90) dalam pengertian hukuman setimpal (Q.5:45, Q.2:194), memaafkan, atau bahkan berbuat baik, terhadap orang yang berbuat salah (*ihsân*) (Q.5:45), dalam silaturahmi dalam pengertian luas (Q.16:90).[16] Ayat jenis kedua adalah ayat yang memuat aturan-aturan yang bisa mengalami elastisitas. Secara konkret, ayat jenis pertama adalah ayat-ayat *makkiyyah* yang menjadi titik-awal dan orisinalitas (*ashâlah*), sedangkan jenis kedua adalah ayat-ayat *madaniyyah* yang dimaksud menampung perubahan (*hawâlah*) yang tunduk pada "hukum waktu" (*shâhibat al-waqt*). Ayat jenis pertama tidak pernah dianulir (*mansûkh*),

---

[15] al-Shâthibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 3, h. 335-336.

[16] Mahmûd Muhammad Thâhâ, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, dalam www.alfikra.org/htm. Penulis merujuk ke sumber primer ini. Namun, untuk kepentingan perujukan, penulis menunjuk *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), h. 77.

melainkan hanya ditunda sampai manusia mampu menerapkannya.[17] Apa yang disebutnya sebagai "misi kedua" (*al-risâlah al-tsâniyah*) adalah misi al-Qur`an yang lebih egaliter, karena memuat persamaan, terkandung dalam ayat-ayat makkiyyah. Sedangkan, "misi pertama" (*al-risâlah al-ûlâ*) adalah misi ayat-ayat madaniyyah yang karena masyarakat muslim telah terbentuk menghendaki perubahan strategi, seperti adanya kewajiban jihad. Karena mempertimbangkan spirit etis ayat-ayat *makkiyyah*, pemberlakuan ayat-ayat *madaniyyah* "ditunda".[18] Konsep "penundaan" dimungkinkan, karena syarî'ah hanya sempurna jika ia berkembang secara evolutif dengan spirit zaman (*tathawwur al-syarî'ah*).

Al-Syâthibî dan Thâhâ memiliki kesamaan dan perbedaan pandangan. Keduanya mengakui adanya ayat-ayat yang bersifat universal. Bagi Thâhâ, ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang memuat prinsip etis yang terutama turun pada fase Mekkah. Bagi al-Syâthibî, ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat yang terkait dengan "patokan-patokan universal" (*al-qawâ'id al-kulliyyah*) yang terkait dengan tujuan-tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*), baik yang elementer (*dharûriyyât*), suplementer (*hâjiyyât*), maupun komplementer (*tahsîniyyât*). Kandungan ayat-ayat ini bersifat abadi dan menjadi dasar setiap agama.[19]

Tujuan luhur syarî'ah, betapapun sebenarnya "*ijtihâdî*" karena disimpulkan secara *istiqrâ`î* dari kasus perkasus, menurut al-Syâthibî tidak akan dianulir sampai kapan pun, karena menjadi dasar bagi Islam, bahkan semua agama, sama halnya prinsip etis, menurut

---

[17] Mahmûd Muhammad Thâhâ, *al-Qur`ân wa Mushthafâ Mahmûd wa al-Fahm al-'Ashrî*, dalam www.alfikra.org. Karya ini pertama kali terbit pada 1971.

[18] Thâhâ, *The Second Message of Islam*, h. 145.

[19] al-Shâthibî, *al-Muwâfaqât,* vol. 2, h. 88. Di samping al-Shâthibî, sebagian pakar *ushûl al-fiqh* lain, seperti al-Âmidî dan Ibn al-Hâjib menambah dengan *mukammilât* ke dalam masing-masing dari tiga hal tersebut dengan catatan bahwa tambahan ini merupakan kondisi yang memperkut terwujudnya motif-motif utama sharî'ah dan lebih mengkondisikan tercapainya *mashlahah* dan menghindari kemudaratan. Lihat Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yûbî, *Maqâshid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Shar'iyyah* (Mekkah: Dâr al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1418 H/1998 M), h. 338-49.

Thâhâ, menjadi dasar berbagai ajaran al-Qur`an, sehingga tidak teranulir. Akan tetapi, al-Syâthibî melihat bahwa patokan-patokan universal dimaksud tidak hanya mencakup prinsip etis yang memang diprioritaskan untuk diletakkan fondasinya pada fase dakwah Nabi Muhammad di Mekkah, melainkan prinsip "teologis-etis-ritual" tertentu: (1) prinsip teologis (iman kepada Allah swt. dan hari kiamat), (2) prinsip-prinsip umum ajaran Islam (*al-ushûl al-'âmmah*), yaitu perintah-perintah yang meski terkait dengan ibadah tertentu, tapi dianggap sebagai fundamen Islam, seperti shalat dan menafkahkan harta, (3) larangan yang terkait dengan isu teologis, seperti larangan menyembelih binatang atas nama selain Allah swt., dan (4) prinsip-prinsip etis, seperti penekanan Thâhâ, seperti keadilan, kejujuran, member maaf, dan menolak berdebat dengan cara yang terbaik. Pada umumnya, prinsip-prinsip ini ditanamkan pada fase Mekkah. Pada fase Madinah, prinsip-prinsip ini disempurnakan dengan menambah prinsip lain, seperti tentang keringanan (*rukhshah*).[20]

Ibn 'Âsyûr (w. 1973 M/1393 H), seorang penafsir modern al-Qur`an asal Tunis, misalnya, menyatakan di mukaddimah karya tafsirnya, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, bahwa tugas seorang penafsir al-Qur`an tidak hanya menjelaskan kandungan hukum dalam al-Qur`an secara satu persatu, melainkan ia juga harus menarik hukum-hukum atau patokan yang bersifat universal.[21] Ibn 'Âsyûr juga menulis *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, di mana di dalamnya ia mengelaborasi tujuan-tujuan luhur syarî'ah (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, harta, dan kehormatan). Salah satu metode memahami tujuan luhur itu adalah melalui dalil-dalil al-Qur`an yang ungkapannya jelas dan memuat prinsip yang bisa mengatur ketentuan lain, seperti bahwa Allah swt tidak menghendaki kerusakan (Q.s. al-Baqarah: 205), Ia menghendaki kemudahan (Q.s. al-Baqarah:185), larangan memakan harta orang lain dengan cara yang batil (Q.s. al-Nisâ`: 29), dan seseorang tidak

[20] al-Shâthibî, *al-Muwâfaqât,* vol. 2, h. 77-78.

[21] Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1997), Jilid I, h. 13.

menanggung dosa orang lain (Q.s. al-An'âm:164).[22] Memang, para ulama telah mengingatkan bahwa hukum Islam ada yang bisa dijelaskan alasan (*'illah*) di balik penetapan hukumnya, ada yang tidak bisa sama sekali (*ta'abbudî*), dan ada yang masih samar *'illah*-nya.[23] Ayat al-Qur`an yang berkaitan dengan yang *ta'abbudî* tidak bisa dinalar, seperti berkaitan dengan bagian waris, tidak bisa dinalar atas dasar kedekatan dan "kebermanfaatan" kerabat tertentu (Q.s. al-Nisâ`:11).[24] Namun, begitu banyak ayat-ayat lain yang memuat prinsip-prinsip ajaran Islam yang universal yang bisa dinalar dan dianalogikan dengan kasus-kasus spesifik di bawah naungannya, bahkan menjadi prinsip Islam abadi.

'Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa'dî (w. 1376 H) menulis 71 kaidah untuk menafsirkan al-Qur`an dalam karyanya, *al-Qawâ'id al-Hisân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Menariknya, ternyata dari 71 kaidah tersebut, menurut Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, hanya sekitar 20 yang bisa dianggap sebagai kaidah tafsir (*qawâ'id al-tafsîr*), sedangkan selainnya adalah *qawâ'id Qur`âniyyah*, seperti kebiasaanya al-Qur`an membicarakan janji kenikmatan (*wa'd*) sering diiringi dengan janji siksaan (*wa'îd*), kaidah-kaidah fiqh (*qawâ'id fiqhiyyah*), dan bukan kaidah, melainkan makna yang dalam dan masih tersembunyi (*lathâ`if, fawâ`id*).[25] Memang, tidak semua kaidah tafsir disepakati keberlakuannya dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur`an, karena sebagian di antaranya masih kontroversial.[26] Namun, di sela-sela mengemukakan kaidah tafsir, al-Sa'dî juga mengemukakan kaidah universal yang sebenarnya tidak berlaku dalam tafsir, melainkan dalam kehidupan, pemikiran, dan tindakan, pada tataran teologis, fiqh, dan moral. Kaidah ke-24, misalnya, berbunyi: "Moderasi, Keseimbangan, dan Celaan terhadap

---

[22] Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Tunis: Dâr Suhnûn dan Cairo: Dâr al-Salâm, 2008), h. 18.

[23] Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid,* h. 42.

[24] Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid,* h. 43.

[25] Khâlid bin 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*: *Jam'an wa Dirâsatan* (Giza, Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H), h. 44

[26] al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr,* h. 46-47

Sikap Berlebihan" dengan merujuk Q.s. al-Nahl: 90[27] dan Q.s. al-A'râf: 29.[28] Al-Sa'dî memberikan contoh-contoh penerapan moderasi (*al-tawassuth*) dan keseimbangan (*al-i'tidâl*) dalam beberapa hal terkait ibadah (sesuai petunjuk Nabi), mencintai para nabi, ulama, dan auliya (tidak mengkultuskan), membelanjakan harta (tidak boros dan kikir), keberanian (tidak pengecut dan nekat), dan berbuat baik kepada kedua orang tua dan kerabat (tidak kurang dan lebih).[29] Keadilan adalah prinsip yang mengatur keseluruhan pelbagai aturan dalam Islam.[30]

Banyaknya cakupan terapan kedua prinsip ini menunjukkan bahwa kedua prinsip sangat universal. Meski al-Sa'dî memberikan contoh-contoh terapan seperti itu, sebenarnya kedua prinsip yang saling terkait ini menjadi hukum kosmis yang sudah ditetapkan oleh Tuhan sejak awal penciptaan. Di lain ayat, ide al-Qur`an tentang keseimbangan diungkapkan dengan "*mîzân*" (neraca) dalam firman-Nya, "Dan Allah telah meninggikan (*rafa'a*) langit dan Dia meletakkan (*wadha'a*) neraca, supaya kamu tidak melampuai batas dalam neraca itu, dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil (*qisth*) dan jangan kamu mengurangi neraca itu. Allah telah menciptakan bumi untuk makhluk(-Nya)" (Q.s. al-Rahmân: 7-10). Alur pembicaraan ayat ini bergerak dari penciptaan fisik ke pengaturan sosial-ekonomi (timbangan). Ayat ini, yang sealur dengan ayat keseimbangan yang dikutip al-Sa'dî, adalah ayat yang memuat keseimbangan kosmis yang tidak hanya berlaku di dunia fisika, melainkan juga di ranah sosial.[31]

---

[27] Ayat tersebut berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.

[28] Ayat tersebut berbunyi:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ

Katakanlah, "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan."

[29] Al-Sa'dî, *al-Qawâ'id al-Hisân*, h. 56-57.

[30] Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2004), Jilid 3, h. 5.

[31] Lihat Wardani, *et.al.*, "Eko-teologi al-Qur`an: Sebuah Kajian Tafsir dengan Pendekatan Tematik", laporan hasil penelitian, Pusat Penelitian IAIN Antasari

Ibn Katsîr menafsirkan ayat 9 surah tersebut dengan mengatakan, "Dia (Tuhan) menciptakan langit dan bumi dengan kebenaran (bertujuan) dan keadilan, agar segala sesuatu berjalan dengan kebenaran dan keadilan" (*khalaqa al-samâwât wa al-ardh bi al-haq wa al-'adl li takûna al-asy-yâ` kulluhâ bi al-haq wa al-'adl*).[32] Jadi, keadilan sosial adalah bagian dari tuntutan keseimbangan kosmis. Ide yang ditarik dari ayat ini dan ayat yang dikutip al-Sa'dî bersifat universal, bahkan melampaui batas cakupan terhadap umat Islam, karena penodaan terhadap keadilan, sebagai pelanggaran hukum jagat raya, akan berakibat kehancuran, siapa pun pelakunya dan penganut agama apa pun.

Para ulama di atas, baik al-Suyûthî, Ibn al-Muqaffa', al-Syâthibî, Thâhâ, Ibn Âsyûr, maupun al-Sa'dî, meski dengan formulasi dan sudut pandang berbeda, sama-sama berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur`an, meski turun dari Tuhan yang sama, berbeda levelnya dalam hal partikularitas-universalitas. Di samping, menjelaskan hukum (teologis, fiqh, dan etis) sesuatu secara spesifik, kasus perkasus, al-Qur`an juga menuangkan segala sesuatu terkadang dalam ungkapan yang maknanya bisa dipahami memiliki cakupan universal. Al-Qur`an memuat dua sisi tersebut: partikuralitas (lokalitas-temporalitas) dan universalitas, insidental dan intrinsik, mikro dan makro, historis dan trans-historis, *furû'* (*fushûl*) dan *ushûl*, serta *juz`î* dan *kullî*.

C. Mencari Universalitas (*Kulliyyah*) Nilai al-Qur`an: Analisis Gerak Makna Ayat

Al-Qur`an sebagai teks baku yang sudah diterima (*textus receptus*) sebagaimana termaktub dalam *mushhaf* yang kita baca adalah tetap teksnya (6.236 ayat menurut salah satu penghitungan). Akan tetapi, meski bentuk (*syakl, form*) *nashsh* bersifat tetap, isi (*madhmûn,*

Banjarmasin, 2012, h. 74-78; Nurcholish Madjid, "Kalam Kekhalifahan dan Reformasi Bumi (Suatu Percobaan Pendekatan Sistematis terhadap Konsep Antropologis Islam)", pidato pengukuhan guru besar luar biasa dalam falsafah dan kalam, IAIN (sekarang: UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1419 H/ 1998 M, h. 27-30.

[32] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*) (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), jilid 4, h. 271.

content) atau penafsirannya dipahami berbeda oleh penafsir berbeda, karena perspektif dan metode yang digunakan atau bisa juga karena ayat yang multitafsir. Ketika itu, nashsh ayat tetap, tapi maknanya bergerak, demikian istilah Muhammad Syahrûr[33] dan Ahmad al-Bahrânî (Syî'î).[34] Persoalan partikularitas-universalitas adalah persoalan tentang "gerak makna". Bagaimana menarik pesan-pesan universal al-Qur`an, meski ayat-ayat yang turun tercerai-berai dalam kurun waktu sejarah panjang dan dalam konteks berbeda juga? Mungkinkah dari partikularitas ayat-ayat al-Qur`an yang turun bisa ditarik pesan-pesannya yang bersifat universal?

Dengan bertolak dari pemikiran Muhammad 'Abduh tentang tafsir terbaik al-Qur`an adalah al-Qur`an sendiri, Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur'ân* menyatakan bahwa universalitas pesan al-Qur`an bisa diperoleh dengan meletakkan asumsi bahwa sebagai kitab suci, al-Qur`an bukanlah semata kumpulan berbagai perintah dan larangan, melainkan ada kesatuan ide yang secara inheren menghubungkan antarayat, antarsurah, bahkan keseluruhan al-Qur`an. Makna integral bisa diperoleh dengan melakukan rujuk-silang (*cross-reference*) dengan *menggeser yang insidental ke intrinsik*, *atau yang partikular ke general (universal)*. Asad menyatakan sebagai berikut:

> *The Qur'an must not be viewed as a compilation of individual injunctions and exhortations, but as one integral whole, that is, as an exposition of an ethical doctrine in which every verse and sentence has an intimate bearing on other verses and sentences, all of them clarifying and amplifying one another. Consequently, its real meaning can be grasped only if we correlate every one of its ideas by means of frequent cross-references, always subordinating the particular to the general and the incidental to the intrinsic.*

---

[33] Lihat Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur`anic Text ad Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour`s *al-Kitâb wa al-Qur`ân*," dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004).

[34] Lihat Ahmad al-Bahrânî, *al-Ta`wîl Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm: Dirâsah fî al-Târîkh wa al-Turâts wa al-Fikr Taksyif 'an Ma'âlim Manhaj al-Istinbâth 'ind al-Rasûl wa Ahl al-Bait wa al-Shahâbah* (T.Tp.: Dâr al-Ta`wîl, 1999).

Whenever this rule is faithfully followed, we realize that the Qur'an is—in the words of Muhammad 'Abduh—"its own best commentary".[35]

Al-Qur'an seharusnya tidak dilihat hanya sebagai sebuah kompilasi perintah-perintah dan larangan-larangan yang terpisah, melainkan sebagai suatu kesatuan yang integral, yaitu sebagai suatu penjelasan rinci tentang ajaran etika yang di dalamnya setiap ayat dan kalimat memiliki hubungan erat, semuanya saling menjelaskan dan memperkuat. Sebagai konsekuensinya, makna sesungguhnya hanya bisa dipahami, jika kita menghubungkan setiap idenya satu persatu dengan cara rujuk silang (*cross-reference*), yang selalu dilakukan dengan menggeser yang partikular ke yang general dan yang insidental ke yang intrinsik. Kapan pun jika aturan ini diikuti secara tepat, kita sadar bahwa al-Quran—dalam ungkapan Muhammad 'Abduh—adalah "tafsirnya yang terbaik."

Di samping pemikiran Asad dan 'Abduh, pemikiran Thâhâ patut dipertimbangkan. Meski tampak ada reduksi terlalu kuat terhadap ajaran Islam ke nilai-nilai etis, Thâhâ adalah benar dengan mengatakan bawa *âyât al-furû'* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *madanîyah*) harus dipahami dalam kerangka rujukan *âyât al-ushûl* (meski tidak bisa diidentikkan seluruhnya dengan ayat-ayat *makkîyah*). *Âyât al-furû'* karena konteks spesifik dan kondisionalnya, seperti *âyât al-jihâd* yang didesak oleh kepentingan membela diri dan tidak berlaku di setiap keadaan, harus dikembalikan, "dianulir secara temporal", atau "ditunda", dengan merujuk *âyât al-ushûl* yang permanen.

Ide Thâhâ ini memiliki persamaan dengan "gerak ganda" (*double movement*) Fazlur Rahman. Al-Qur`an, menurut Rahman, memuat ajaran "legal-spesifik" (*juz'îyât*) dan "ideal-moral" (*kullîyât*).[36] Ajaran spesifik harus dipahami secara integral dengan yang kedua secara

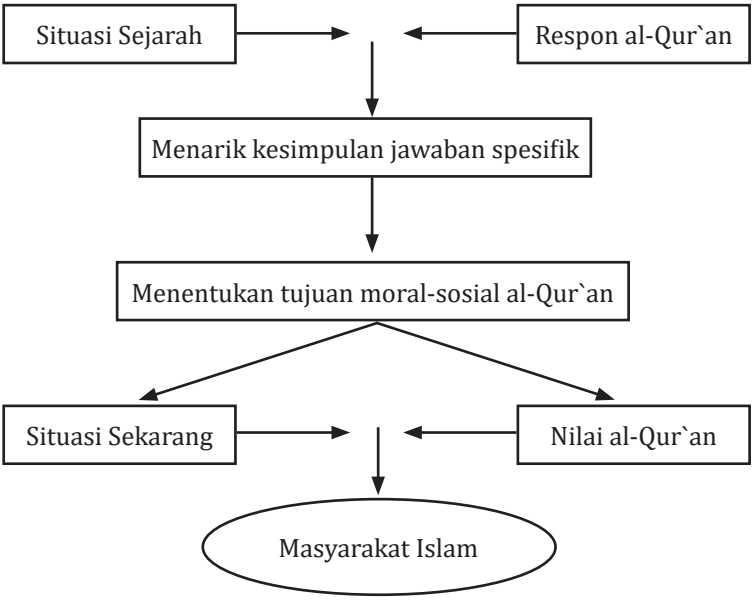
---

[35] Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dâr al-Andalus, 1980), h. vii.

[36] Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam*: *Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326.

dinamis dan sirkular. Hanya saja, Rahman mengingatkan bahwa forma (aturan spesifik, *juz`î*) sama pentingnya dengan esensi (prinsip ideal-moral). Yang harus dihindari bukan forma, melainkan formalism, tegasnya.[37] Pernyataan ini bertujuan untuk mengurangi resiko "reduksi etis", seperti pada Thâhâ, meski Rahman sendiri bisa jatuh menjadi "esensialis" yang hanya mementingkan ideal-moral.[38]

Skema: Gerak Ganda (*Double Movement*) Fazlur Rahman[39]



Metode Fazlur Rahman ini di satu sisi memang masih mendapat kritik. Farid Esack, misalnya, mengritiknya karena "kurang memperhatikan kompleksitas tugas hermeneutik dan keragaman intelektual yang menyatu di dalamnya".[40] Maksud Esack adalah konsep

---

[37] Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P.K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231.

[38] Lihat penafsiran tentang tentang keselamatan agama-agama, Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), h. 166.

[39] Farid Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism*: *An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 66.

[40] Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism,* h. 67.

tentang iman, misalnya, tidak bisa dilihat berdiri sendiri, terlepas dari bagaimana faktor politik bisa mempengaruhi pemahaman tentangnya yang akan berpengaruh terhadap tindakan. Ebrahim Moosa, seperti dikutip Esack, juga mengritiknya, karena dia tidak berupaya menangkap keseluruhan estetik, tapi ia didesak oleh tugasnya untuk mengungkap nilai moral.[41] Dalam beberapa kasus penafsiran yang diajukan oleh Rahman, menurut penulis, "reduksi etis" yang tampak terlalu kuat bisa dirasakan, seperti persoalan keselematan (*salvation*) agama-agama di luar Islam di akherat nanti.[42]

---

[41] Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism,* h. 67.

[42] Berkaitan dengan Q.s. al-Baqarah: 62 dan Q.s. al-Mâ`idah: 69, ia menyatakan,

> In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by Jews, Christians, and Sabaeans here meant those who have actually become "Muslims"—which interpretation is clearly belied by the fact that "Muslims" constitute only the first of the four groups of "those who believe"—or that they were those good Jews, Christians, and Sabaeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—which is an even worse *tour de force*.
>
> Pada kedua ayat tersebut [Qs. al-Baqarah/2: 62 dan al-Mâ`idah/5: 69], mayoritas besar penafsir muslim berupaya dengan tanpa membuahkan hasil untuk menghindari menerima pengertian yang jelas bahwa orang yang percaya dengan Tuhan dan hari akhir serta melakukan perbuatan baik, dari mana pun, adalah selamat. Mereka adakalanya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Kristen, dan Sabi'in di sini adalah yang sesungguhnya telah menjadi "muslim", suatu penafsiran yang jelas bertentangan dengan kenyataan bahwa "muslim" di sini hanya merupakan kelompok pertama dari empat kelompok tersebut, atau adakalanya yang dimaksud adalah Yahudi, Kristen, dan Sabi'in yang hidup sebelum kedatangan Nabi Muhammad, yang bahkan merupakan penafsiran yang lebih keliru

(Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 166. Bandingkan dengan Asad, *The Message of the Qur'an,* h. 14.)

Syarat "keimanan" dalam kedua ayat di atas ditarik ke ideal moral yang disimpulkan dari Q.s. al-Mâ`idah: 48, al-Baqarah: 148, dan 177 yang menjelaskan bahwa perbedaan agama-agama dan kitab suci yang diturunkan pada prinsipnya adalah sama, karena esensi tujuan agama juga sama, yaitu *fastabiqû al-khayrât* (berlomba-lombalah dalam kebajikan). Keyakinan teologis yang berbeda-beda adalah forma (bentuk), sedangkan kebaikan (etika) adalah esensi atau tujuan ideal-moral al-Qur'an. Di sini, prinsip teologis tersebut "direduksi" menjadi prinsip etis (ideal-moral).

Di sisi lain, metode Rahman menunjukkan pentingnya memahami berbagai ketentuan Islam dalam al-Qur`an atas dasar elan vitalnya, yaitu ideal-moral. Persoalan yang dihadapi sekarang adalah bahwa para penafsir sering "terkotak" pada partikularitas ayat, seperti perintah berperang yang sebenarnya elastis dan kondisional atas dasar pertimbangan moral (defensif) kemudian secara keliru dianggap sebagai perintah abadi hingga kiamat, dengan tidak melihat bahwa benang-merah yang menghubungkan berbagai perintah dan larangan adalah prinsip etis. Tidak mungkin, ada ayat yang bisa ditafsirkan tercerabut dari ajaran moral al-Qur`an.

"Gerak ganda" dalam memahami universalitas nilai-nilai al-Qur`an terdiri dari dua gerakan. *Gerakan pertama*, dari situasi sekarang ke masa ketika al-Qur`an diturunkan dengan dua langkah: (1) memahami arti dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis, di mana pernyataan al-Qur`an tersebut adalah jawaban terhadapnya; (2) menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik dan merumuskan tujuan moral-sosial umum dengan "menyaring" dari ayat-ayat spesifik melalui pemahaman terhadap latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* (alasan hukum) yang sering disebutkan. Gerakan pertama ini bergerak dari jawaban spesifik ke prinsip umum.[43]

Gerakan kedua, dari masa ketika al-Qur`an diturunkan ke masa sekarang. Gerakan kedua ini bergerak dari prinsip umum (berupa nilai moral al-Qur`an) ke situasi sekarang, dalam pengertian bahwa ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis sekarang.[44]

Contoh yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman adalah poligami. Izin berpoligami muncul dalam konteks penekanan pentingnya keadilan berkaitan dengan perlakuan para wali terhadap anak yatim (Q.s.4:3). Dalam Q.s.6: 2, al-Qur`an mengutuk para wali anak yatim, karena menyelewengkan harta kekayaan mereka. Persoalan ini

---

[43] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7.

[44] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, h. 7-8.

ditekankan di Mekkah (Q.s. 6:152; 17:34) dan di Madinah (Q.s.2:220; 4:2,6,10,127). Dalam konteks serangkaian ayat-ayat yang turun untuk menekankan keadilan ini (lihat juga Q.s.2:83, 177, 215; 4:8, 36; 89:17; 93:9; 107:2), al-Qur`an membolehkan para wali tersebut mengawini sampai empat di antara anak-anak perempuan yatim asuhannya, *asalkan mereka bisa berlaku adil*.

Menurut Fazlur Rahman, ada semacam "kontradiksi" antara izin berpoligami tersebut dengan tuntutan berlaku adil yang tidak mungkin terwujud sesungguhnya (Q.s.4:129). Menurut penafsiran tradisional, poligami berstatus hukum diizinkan, meski keadilan diserahkan sepenuhnya kepada suami. Sedangkan, menurut penafsiran modernis muslim, izin poligami bersifat temporal, dan keadilan tidak mungkin terwujud. Fazlur Rahman memilih pendapat bahwa poligami sesuai dengan skenario hukum, sedangkan sanksinya adalah untuk mencapai *ideal moral yang harus diperjuangkan oleh masyarakat*, karena poligami tidak mungkin dihilangkan. Kasus hukumnya sama dengan perbudakan. Dengan memahami situasi sosio-historis dan *ratio legis*-nya, poligami adalah legal, namun keadilan adalah nilai yang harus diperjuangkan.[45]

Agaknya, karena nilai keadilan tidak mungkin terwujud sempurna, bagi Fazlur Rahman, sebenarnya monogami adalah tawaran ideal yang ingin diwujudkan, seperti halnya perbudakan. Itu artinya, bagi Rahman, *al-Qur`an berproses menuju ideal*, sama dengan pandangan Sa'îd al-'Asymâwî bahwa "Metode al-Qur`an adalah bergerak secara evolusioner menuju yang ideal" (*manhaj al-Qur`ân al-tathawwur ilâ al-afdhal*).[46]

Dengan demikian, dimensi moral al-Qur`an harus menjadi rujukan berbagai aturan, karena tidak mungkin aturan-aturan spesifik yang terkandang kondisional bertentangan dengan nilai moral yang mendasarinya. Terlepas dari kritik-kritik ini, para pakar al-Qur`an

---

[45] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an*, h. 48.

[46] Lihat karyanya *Ushûl al-Syarîah* (Cairo: Maktabah Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`, 1983).

sama-sama menyarankan untuk memahami ayat secara integral, tidak lepas dari ayat-ayat yang dimensinya universal dan permanen. Alasan lain mengapa ajaran moral perlu dirujuk adalah karena sebagaimana dikemukakan Ibn al-Mubârak (w. 181 H), penulis pertama tentang *jihâd*, hampir dua pertiga (2/3) dari ajaran Islam berisi ajaran moral.[47]

Prinsip moral yang menjadi rujukan di sini sama pentingnya dengan prinsip teologis, karena keduanya saling terkait. Dalam hadîts, dinyatakan, "orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya".[48] Oleh karena itu, nilai moral dan aqidah sulit dipisahkan. Jika Fazlur Rahman menekankan prinsip ideal-moral, Jamâl al-Dîn 'Athîyah, mengemukakan hirarki nilai dalam konteks teori dan kaidah dalam *ushûl al-fiqh* yang bisa menjembatani kesenjangan hukum spesifik dan nilainya.

Dalam skema berikut prinsip moral dan teologi berada di puncak pada level yang sama:[49]

Skema: Hirarki Nilai

Aqidah, Moral, dan Nilai-nilainya

↓

Teori-Teori Umum Sharī'ah

↓

Kaidah dan Teori Terkait Beberapa/Satu Hal

↓

Teori-Teori Khusus

↓

Hukum-Hukum Spesifik/Cabang

---

[47] 'Abdullâh ibn al-Mubârak, *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd (Jaddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîthah, t.th.), h. 37.

[48] Lihat, misalnya, al-Hâkim, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, vol. 1, ed. Mushthafâ 'Abd al-Qâdir 'Athâ` (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1990), h. 43. Sayangnya, secara teologis, terutama dalam perspektif Sunnî, diyakini bahwa orang yang tidak bermoral sekalipun, seperti pendosa besar (*murtakib al-kabâ`ir*), namun beriman, tetap selamat (*najâh*) di akherat, tapi tidak sebaliknya. Hingga batas tertentu, cara pandang ini akan menurunkan moralitas dalam keyakinan, meski kalangan Sunnî memiliki konsep fluktuasi (berkurang bertambah) iman.

[49] Diadaptasi dan dimodifikasi dari Jamâl al-Dîn 'Athiyyah, *al-Tanzhîr al-Fiqhî* (Dohah/Qatar: Tp., 1987 M/ 1407 H), h. 12.

Terhadap tawaran 'Athiyyah di atas berkaitan dengan keharusan melihat ayat-ayat terutama yang berkaitan dengan perintah dan larangan, penulis bisa memberi catatan sebagai berikut. Dalam memahami ayat, di samping konteks historis, baik makro sebagaimana diusulkan oleh Rahman,[50] Hadi Ma'rifat,[51] maupun Sa'îd al-'Ashmâwî[52] dengan pemahaman perangkat sejarah (*târîkh*), biografi (*sîrah*), dan hadîth-hadîh sejarah, maupun mikro melalui *sabab al-nuzûl* baik melalui konteks historis internal ayat maupun riwayat-riwayat *shahîh*, kita perlu secara operasional merujukkan ayat ke "kesatuan/unit nilai" (*wihdat al-qîmah*).[53] Hal ini sealur dengan apa yang ditawarkan oleh Thâhâ Jâbir al-'Alwânî tentang "tujuan-tujuan al-Qur`an yang tinggi dan menjadi rujukan" (*al-maqâshid al-Qur`ânîyah al-'ulyâ al-hâkimah*), yaitu tujuan-tujuan universal.[54] Perbedaanya adalah bahwa konsep al-'Alwânî memiliki cakupan luas sebagai tujuan agama Islam yang melampaui semua risalah para rasul. Sedangkan, yang dimaksud di sini adalah tujuan-tujuan universal al-Qur`an itu sendiri yang menaungi tujuan-tujuan spesifik lain. Pemahaman secara integral sebab atau alasan di balik suatu perintah/larangan bisa mengurangi terisolasinya ayat-ayat spesifik dari kerangka ajaran fundamentalnya, baik yang dijelaskan dalam (1) ayat yang sedang dibahas maupun (2) secara rujuk-silang diketahui dari sekian ayat-ayat lain yang terkait. Dengan *wihdat al-qîmah*, dibedakan antara: (1) perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) yang menjadi sarana (*wâsithah*) tercapainya suatu tujuan (*ghâyah*); (2) tujuan yang ingin dicapai; (3) nilai (*qîmah*)

---

[50] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), h. 143.

[51] Muhammad Hâdî Ma'rifah, *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), h. 97-101.

[52] Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *Ushûl al-Sharî'ah*, h. 64-70.

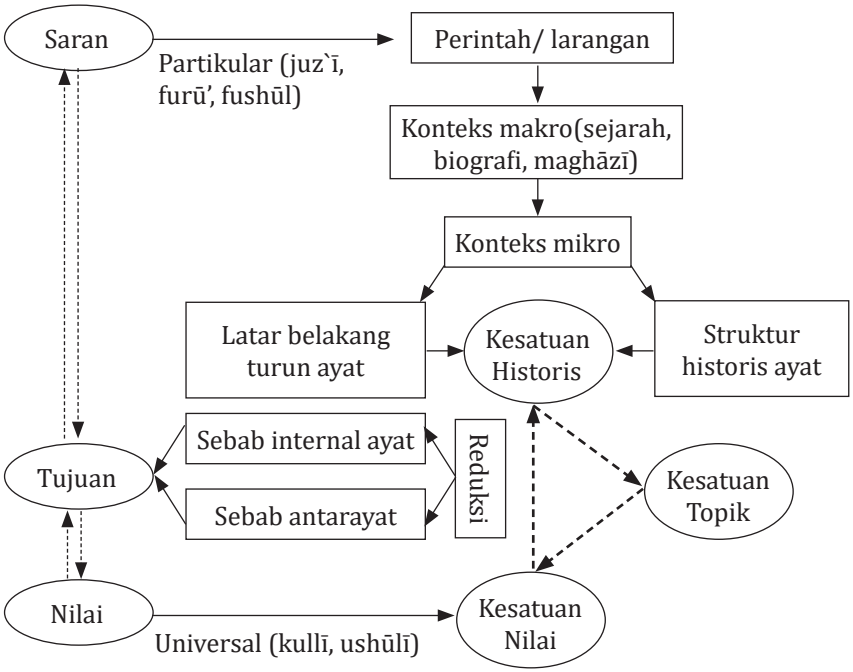
[53] Yang dimaksud nilai di sini adalah lima prinsip universal (*al-kullîyât al-khams*) yang dikemukakan oleh al-Shâthibî, jadi nilai memuat tidak hanya moralitas, melainkan juga pandangan otentik mendasar teologis al-Qur`an, bukan kecenderungan pandangan sekte-sekte teologi.

[54] Thâhâ Jâbir al-'Alwânî, *Nahwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd* (Cairo: Dâr Tanwîr, 2008), h. 194-196.

sebagai tujuan akhir yang mendasari tujuan tadi dan terwujudnya perintah atau larangan.

Dengan tambahan di atas, cara memahami universalitas ayat al-Qur`an yang turun dalam konteks partikular sebagai berikut:

Skema:
Metode sintesis untuk menyatukan "gerak makna" partikular-universal



D. Menelusuri Nilai (*Value*) di Balik Regulasi Perang dalam al-Qur`an: Sebuah Contoh

Sebagai contoh, dalam literatur-literatur *'ulûm al-Qur`ân* dan tafsir, bahkan fiqh, disebut terjadinya penganuliran ayat-ayat damai dengan "ayat pedang". Sebenarnya, persoalan ini bisa dipahami ulang dengan mempertimbangkan baik-baik usulan pemikiran tokoh-tokoh di atas untuk memahami ayat-ayat spesifik (regulasi perang yang

kondisional) dalam "payung" ayat-ayat universal (memuat alasan moral yang menjadi alasan regulasi perang).

Metode seperti ini diproyeksikan menjawab sebagian problem yang muncul berkaitan dengan ayat-ayat perang yang turun kondisional dan dengan alasan berbeda dalam sejarah Islam. Dalam banyak ayat tersebut, kebolehan berperang dijelaskan alasannya (seperti terzalimi, diperangi, diusir, dihalangi masuk masjid, diejek, dan dibunuh) dan tujuannya (agar penindasan/"*fitnah*" tidak terjadi lagi, dan agama Islam berkembang secara alami sebagaimana agama-agama lain) yang disebut sebagai "perang di jalan Allah". Sedangkan, nilai sebagai tujuan akhirnya adalah terpenuhinya hak setiap manusia untuk hidup secara damai tanpa ancaman dan penindasan orang lain, dan hak setiap orang memeluk agamanya, dalam hal ini Islam. Pembedaan antara "sarana" (*wâsitah, wasîlah*) dan "tujuan" (*ghâyah, maqshad*) dikemukakan di sini karena memang hukum yang berisi perintah atau larangan yang terkandung dalam al-Qur`an, sejauh tidak menyangkut persoalan *ta'abbudî* yang tidak bisa dijelaskan alasannya (*ta'lîl al-ahkâm*), memang berisi dua hal ini.

Badr al-Dîn al-Zarkashî, misalnya, sebagaimana dikutip oleh Shihâb al-Dîn al-Âlûsî dalam *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, berpendapat bahwa *jihâd* (perang) adalah "kewajiban hanya sebagai sarana" (*fardhiyyat al-wasâ`il*), bukan "kewajiban sebagai tujuan" (*fardhiyyat al-maqâshid*), karena tujuannya adalah memberi petunjuk (mengawal keamanan dakwah), sehingga jika bisa tercapai dengan mengemukakan penjelasan argumen, tentu cara tersebut diprioritaskan. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa *jihâd* adalah 'kewajiban sebagai tujuan' ".[55] Dalam ungkapan Kâmil Salâmah al-Diqs, "perang bukanlah kaidah, melainkan hanya pengecualian dari kaidah" (*inna al-harb (sic: al-hurûb ?] laysat hiya al-qâ'idah, wa innamâ hiya istitsnâ` min al-qâ`idah*), karena perang hanya sarana pertahanan

[55] Shihâb al-Dîn al-Âlûsî, *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, 6-7 manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.

diri untuk mengamankan proses dakwah damai Islam.[56] Persoalan ini menjadi krusial karena menempatkan *jihâd* (perang) sebagai tujuan akan mengakibatkan hubungan antaragama tidak pernah akan harmonis. Hal itu adalah cerminan dari kegagalan membedakan antara ajaran al-Qur`an yang fundamental dan yang kondisional.

"Rasionalisasi" *jihâd* bisa dipahami dengan merujuk ke keterangan riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* yang berisi latar belakang turun ayat. Di samping itu, riwayat sebagai sumber eskternal, historisitas bisa dipahami dari sumber internal ayat, karena *asbâb al-nuzûl* idealnya berinteraksi dengan makna ayat, sebagaimana diusulkan beberapa pakar. Sebagian ayat al-Qur`an memuat alasan ditetapkannya suatu hukum pada suatu ayat, atau dengan rujuk-silang beberapa ayat. Dalam firman Allah swt (Q.2/87:193) ini, misalnya, "Perangilah mereka sampai tidak ada lagi penindasan (fitnah) dan agama untuk Allah. Jika mereka berhenti (memusuhimu), tidak ada lagi permusuhan, kecuali terhadap orang-orang yang berbuat zalim" (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين) termuat memuat perintah, tujuan, dan nilai. Di samping melalui riwayat, tujuan perang di sini dipahami melalui penggunaan *hattâ* (*li al-ghâyah*, menjelaskan tujuan) dan kalimat yang mengiringi. Kata "*fitnah*" termasuk kosa-kata yang maknanya berlainan (15 makna) di berbagai konteks penggunaannya dalam al-Qur`an (*wujûh*).[57] "*Fitnah*" bisa

---

[56] Kâmil Salâmah al-Diqs, *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdhû'iyyah wa Târîkhiyyah wa Bayâniyyah* (Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972 M/ 1392 H), h. 261.

[57] Lihat al-Suyûthî, *al-Itqân*, Juz 1, h. 143; al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), h. 373-375; Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabarî`s Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*", dalam *Approaches to the Qur`ân* (London dan New York: Routledge, 1993), h. 157-172. Penafsiran kata *fitnah* dengan *syirk* pada Q.s. al-Baqarah: 193, seperti diajukan oleh beberapa penafsir, termasuk Ibn Katsîr dan al-Suyûthî, agaknya bertolak dari "korelasi dalam ayat" (*munâsabah fî al-âyah*), karena konteksnya perang terhadap orang musyrik. Analisis korelasi adalah media rasional yang hingga batas tertentu boleh dipertanyakan, karena seharusnya sejumlah ayat yang berisi perintah perang dirujuk untuk dipahami *ratio legis* perintah tersebut, melalui riwayat-riwayat *asbâb al-nuzûl* dan sejarah yang memaparkan betapa kaum Muslim ditindas dan perjanjian damai dilanggar. Ayat pertama turun tentang kebolehan perang juga memuat alasan, "karena mereka (yang diperangi, kaum Muslim) telah dianiaya" (Q.s. al-Hajj: 39). Jika riwayat *asbâb al-nuzûl* harus berinteraksi dengan *munâsabah* ayat, dalam hal

bermakna "syirk". Jika makna ini dipilih, sebagaimana dirujuk oleh Imam Samudera dari penafsiran Ibn Katsîr,[58] itu artinya bahwa perang bersifat ofensif, karena tujuannya adalah menghapuskan syirk. Jika persoalan perintah perang dipahami dari rasionalisasi begini, perang tidak tergantung lagi dari kenyataan apakah nonmuslim melakukan penindasan, ancaman, dsb. yang menjadi alasan sesungguhnya regulasi perang. "Fitnah", dengan merujuk ke beberapa penafsiran, adalah "penindasan" (*oppression*).

Dari sini, bisa dipahami bahwa perang bertujuan agar tidak ada lagi penindasan dan agama Islam tersebar secara alami. Dari karakter defensif perang yang diizinkan, bisa ditarik pemahaman bahwa nilai yang mendasarinya adalah hukum timbal-balik (*resiprocity, mu'âwadhah*) karena perang dibolehkan hanya jika suatu komunitas diperangi, terancam diperangi, keadaan tertindas, dan semaknanya. Itu artinya bahwa jika pihak yang memerangi berhenti memusuhi, perang harus dihentikan, karena perang adalah tawaran atau paling jauh "kewajiban sebagai sarana (*fardhiyyat al-wasâ`il*)",[59] bukan "kewajiban sebagai tujuan (*fardhiyyat al-maqâshid*)", dalam istilah al-Zarkasyî. Hukum timbal-balik mendasari, bahkan "dasar bagi dasar-dasar" (*ashl al-ushûl*)[60] ditetapkannya hukum lain, yang berkaitan dengan hak untuk hidup, rasa aman, bebas dari ancaman, dan hak

---

ini, seharusnya juga sebaliknya. "*Fitnah*" adalah "*suatu situasi di mana seseorang mendapatkan tekanan dari orang lain, terutama keluarga dan sahabat, untuk meninggalkan afiliasinya atau untuk meninggalkan keyakinannya*". Dalam situasi itu, ada unsur, bahwa meski korbannya individu atau keluarga tertentu, tekanan yang dilakukan secara besar-besaran yang menyebabkan korban tidak tahu apa yang harus ia lakukan, sehingga secara lambat laun, ia menyerah kepada penekan, atau menyerah kepada diri sendiri. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an,* h. 159.

[58] Lihat http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10.nrs,20040910-08,id.html (14 September 2004); Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Jilid 2, h. 336-337.

[59] Salah satu kaidah menyatakan "Sesuatu yang tanpanya tidak akan sempurna kewajiban, hukumnya menjadi wajib juga" (*mâ lâ yatimm al-wâjib illâ bihi, fahuwa wâjib*).

[60] Thâhâ menyebut hukum timbal-balik sebagai "ketentuan yang mempertemukan antara keinginan individu akan kebebasan pribadinya secara mutlak dengan kebutuhan masyarakat akan keadilan sosial yang merata". Thâhâ, *The Second Message*, h. 132-133.

memeluk agama. Alasan tersebut terkadang dijelaskan dalam ayat yang sedang dibahas, atau dalam ayat-ayat lain yang setopik sehingga kesatuan nilai (*wihdat al-qîmah*) harus dipahami juga dalam konteks kesatuan topik (*wihdat al-mawdhû'*)[61] dan kesatuan historis (*al-wihdah al-târîkhîyah*).[62] Hal itu karena ketiga hal ini saling terkait, misalnya, *asbâb al-nuzûl* harus berinteraksi dengan *munâsabah* ayat.[63]

Sepanjang pengetahuan penulis, dan juga penelitian-penelitian yang telah dilakukan, ayat-ayat perang seperti itu, meski turun dalam kurun berbeda, tidak pernah meninggalkan prinsipnya, yaitu hukum timbal-balik yang mendasari perang defensif.

Uraian tentang bagaimana semua ayat perang lain terkait diteliti dalam kesatuan topik (*al-wihdah al-mawdhû'iyyah*), kesatuan historis (*al-wihdah al-târîkhiyyah*), dan kesatuan nilai (*wihdat al-qîmah*) tidak mungkin dikemukakan di sini.

E. Universalitas Sebagai "Multi-Aspek Kandungan al-Qur`an" dan Keniscayaan Pendekatan Interdisipliner

Sisi lain dari "universalitas" adalah multi-aspek kandungan (*syumûliyyah*) al-Qur`an. Sebagai "dokumen untuk manusia", tidak berlebihan jika dikatakan bahwa al-Qur`an memuat aspek-aspek kehidupan manusia, dari doktrin keagamaan (teologi, fiqh, dan moral) hingga fakta di dunia fisik dan sosial. Di samping itu, dari segi semantik, al-Qur`an adalah bak intan yang masing-masing sudut memancarkan kemilau yang bisa dilihat oleh seorang penafsir dan

---

[61] Tentang hal ini, lihat, misalnya Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986). Buku ini sedang penulis terjemahkan ke Bahasa Indonesia. Lihat juga Ahmad bin Muhammad al-Sharqâwî, "Nazhariyyat al-Wihdah al-Mawdhû'iyyah fî al-Tafsîr li al-Qur`ân al-Karîm min Khilâl "al-Asâs fî al-Tafsîr" li al-Shaykh Sa'îd Hawwâ` Rahimahullâh" (Tesis, Universitas al-Azhar, 1425 H).

[62] Lihat 'Imrân Samîh Nazâl, *al-Wihdah al-Târîkhîyah li al-Suwar al-Qur`ânîyah* (Suriah: Dâr Qutaybah dan Aman: Dâr al-Qurrâ`, 2006).

[63] Nazâl, *al-Wihdah al-Târîkhîyah*, h. 89-96; Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nashsh*, h. 167-175.

tidak selalu dapat dilihat oleh penafsir lain. 'Abdullâh Darrâz, dalam *al-Naba` al-'Azhîm*, menulis sebagai berikut:

> Apabila Anda membaca al-Qur`an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi, bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat al-Qur`an) bagaikan intan; setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.[64]

Multi-aspek kandungan al-Qur`an dan keragaman makna, "baik bergerak dari "pesan" ke "kesan" yang muncul, ditopang dari ungkapan yang multi-tafsir, seperti fenomena polisemi (*wujûh*) dan makna ambigu (*musytarak*) dalam al-Qur`an. Dari keragaman makna tersebut, setiap penafsir dengan latar belakang keahliannya, baik sebagai ahli teologi, fiqh, tashawuf, saintis, sosiolog, sejarawan, filosof, atau filolog, mendalami makna ayat dari sudut pandangnya.

Jika al-Qur`an dipahami dari memiliki kandungan multi-aspek, sejatinya, pendekatan yang diterapkan juga interdisipliner atau multidisipliner. Al-Qur`an didekati tidak hanya didekati dari perspektif '*ulûm al-Qur`ân* sekarang, melainkan juga dari perspektif ilmu sosial dan humaniora, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, filsafat, dan lingustik. Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman, dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan kajian Islam menerapkan "kajian sosial yang lebih baru" (*newer social scientific*).[65] Dalam bukunya, *Min al-Naql ilâ al-'Aql,* Hasan Hanafî juga

---

[64] Sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, h. 16.

[65] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies,* ed. Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 201.

menganjurkan agar '*ulûm al-Qur`ân* bergerak dari ilmu *lughah* dan *balâghah* ke humaniora (*al-'ulûm al-insânîyah*).[66] Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami al-Qur`an, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami Q.s. al-Tawbah: 5 (dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*).[67] Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjurkan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian al-Qur`an. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan "halal-haramnya" untuk diterapkan dalam kajian al-Qur`an dicoba untuk dihidangkan di perkuliahan, diletakkan di atas "mizan", diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauhmana kelebihan dan kekurangannya; *dibiarkan dikompetensikan* dengan metode-metode konvensional sehingga akan terseleksi dengan sendirinya.

Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufassir*. Tafsir sebagai "wacana" dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik konteks sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya karena kita memerlukan "pembacaan objektif" (*qirâ`ah mawdhû'îyah*) dan "pembacaan yang produktif" (*qirâ`ah muntijah*) dalam istilah Abû Zayd.

Di antara jenis analisis wacana adalah analisis wacana kritis model Teun A. Van Dijk, yaitu "suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama difokuskan mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan

---

[66] Hasan Hanafî, *Min al-Naql ilâ al-'Aql* (Juz 1): '*Ulûm al-Qur`ân* (*Min al-Mahmûl ilâ al-Hâmil* (Cairo: Dâr al-Amîr, 2009), h. 15.

[67] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmî*: *Qirâ`ah 'Ilmîyah* (Beirut: Markaz al-Inmâ` al-Qawmî, 1987), h. 93-99.

politik". Penafsiran dalam konteks ini bisa dilihat sebagai wacana dengan pendekatan kognisi sosial (*sociocognitive approach*). Ada keterkaitan tiga hal dalam analisis wacana ini, yaitu "segitiga wacana-kognisi-masyarakat" (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial bisa berupa rasisme atau bentuk ketidakadilan. Dalam hal ini, ideologi dianggap sebagai sesuatu yang disadari.[68]

Pendekatan ini menyediakan cara kerja yang lebih operasional dan rinci dalam kajian kritis terhadap tafsir yang, saya kira, tidak diterapkan oleh pengkaji-pengkaji tafsir semisal Muhammad Husayn al-Dzhahabî dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan sebagai *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, meski ia juga berbicara tentang aliran-aliran dan ideologi-ideologi tafsir. Pendekatan ini relevan untuk membongkar ketidakadilan yang bermuara dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seperti tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir eksklusif dalam memandang keberadaan komunitas berbeda. Meskipun demikian, sebagai sebuah pendekatan, kita juga harus melihatnya secara objektif dengan menyadari bahwa ada kelemahan tertentu di samping keunggulannya, seperti pada analisis wacana.[69] Tawaran metode "pembacaan" *turâts* model al-Jabirî, misalnya, mungkin lebih bisa "berlaku adil" terhadap khazanah intelektual tafsir dan bisa menutupi sebagian kelemahan itu. Dalam kerangka metode pengkajian al-Jâbirî, tafsir bisa dipahami melalui "logika" masa ketika tafsir itu dilahirkan atau masuk ke dunia penafsir (*washl al-qâri` bi al-maqrû`*) maupun mengambil jarak antara produk tafsir yang dibaca itu dengan dunia baru pengkaji (*fashl al-qâri` 'an al-maqrû`*).[70]

---

[68] Teun A. Van Dijk, "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer (London: Sage Publication, 2001), h. 97-98.

[69] Marianne Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Publication, 2002), h. 102.

[70] Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirut/al-Dâr al-Baydâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1986), h. 21-23,47-49.

F. Penutup

Ada tiga poin penting kesimpulan yang bisa ditarik berkaitan dengan "pendekatan integratif" antara ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan untuk mengungkap universalitas pesan-pesan al-Qur`an. Pertama, berkaitan dengan "universalitas", disimpulkan bahwa di samping ayat-ayat yang bersegmen partikular, al-Qur`an mengandung ayat-ayat yang pesan-pesannya bersifat universal, baik dalam pengertian keberlakuannya lintas ruang-waktu, terutama karena kandungan nilai-nilainya yang bersifat permanen, seperti keadilan, maupun dalam pengertian multi-aspek kandungannya, baik yang terkait dengan doktrin keagamaan maupun fakta di dunia fisika dan sosial.

Kedua, universalitas nilai-nilai al-Qur`an bisa ditarik dari ayat-ayat yang turun secara spesifik dan kondisional menjawab kasus tertentu dengan telaah "kesatuan historis" (*al-wihdah al-târîkhiyyah*) latar belakang turun ayat, "kesatuan topikal" (*al-wihdah al-mawdhû'iyyah*) semua ayat terkait, dan "kesatuan nilai" (*wihdat al-qîmah*) yang melandasi ditetapkannya suatu perintah dan larangan. Pendekatan ini bersifat "integratif" dengan merangkul tiga "kesatuan" analisis tersebut secara padu.

Ketiga, kandungan multi-aspek al-Qur`an bisa dipahami dengan pendekatan integratif sebagai pendekatan interdisipliner atau multidisipliner, baik dengan perangkat pendekatan "konvensional" dalam '*ulûm al-Qur`ân* dan ilmu-ilmu tradisional, seperti pendekatan *ushûl al-fiqh*, maupun pendekatan ilmiah, seperti pendekatan historis, sosiologis, antropologis, dan linguistik modern. Semua pendekatan itu diperlukan untuk mengungkapkan pesan-pesan multi-aspek dan universal al-Qur`an, karena sebagai kitab suci, al-Qur`an adalah "petunjuk bagi manusia". Dalam konteks itu, al-Qur`an diproyeksikan bisa menjawab tantangan manusia sepanjang zaman. *Wallâhu a'lamu bi al-shawâb*.

BAB II
POSISI AL-QUR`AN DALAM INTEGRASI ILMU: TELAAH TERHADAP PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO DAN M. DAWAM RAHARDJO

A. Problematika Integrasi Islam dan Ilmu Pengetahuan

Integrasi ilmu, islamisasi ilmu, atau pengilmuan Islam, meski dengan substansi dan arah berbeda, kini merupakan tema yang semakin hangat diperbincangkan di kalangan akademisi perguruan tinggi. Kalangan intelektual muslim, dengan proyek keilmuan integrasi ilmu, berhadapan dengan dominasi pemikiran dan ideologi, seperti Marxisme, kapitalisme, eksistensialisme, atheis, dan sekularisme. Benturan pemikiran dan ideologi tersebut menggelisahkan sejumlah pemikir-pemikir muslim yang kemudian memunculkan tema, baik islamisasi ilmu, pengilmuan Islam, maupun integrasi ilmu dengan kandungan dan arah yang berbeda. Tercatat nama-nama intelektual, semisal Ismail R. al-Faruqi, Ziauddin Sardar, dan Syed Naquib al-Attas, dan Ali Syari'ati.[1]

Kemunculan para pemikir-pemikir tersebut kini juga diiringi dengan berdirinya lembaga-lembaga yang memfokuskan misinya dalam upaya integrasi ilmu, seperti *The International Institute of Islamic Thought* (*al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî*) yang didirikan oleh Ismail R. al-Faruqi dengan sentralnya di Amerika Serikat. Lembaga ini juga mendirikan kantor-kantor cabang di beberapa negara, antara

[1] Sebagai contoh, Ali Syariati menulis beberapa karya yang arahnya mengritik ideologi dan keilmuan Barat, serta menawarkan ilmu versi Islam, seperti sosiologi Islam. Di antara karya-karyanya adalah: *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996); *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis al-Habsyi (Bandung: Mizan, 1983); *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. dan pengantar M. Amien Rais (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994); *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1993).

lain di Indonesia, Malaysia, dan Yordania. Islamisasi ilmu (*islâmiyyat al-ma'rifah*) yang diusung lembaga ini membuahkan hasil dengan sejumlah ide-ide teoretis dan penerapannya. Di Yordania, misalnya, lembaga ini menerbitkan sejumlah karya-karya ulama yang memiliki visi integratif, antara lain karya Fathî Hasan Malkâwî.[2]

Adanya ketidaksesuaian antara Islam *vis-à-vis* ideologi Barat sekuler juga menjadi kesadaran di kalangan intelektual muslim di Indonesia. Kondisi itu melahirkan respon dengan munculnya upaya islamisasi, seperti muncul dalam tulisan A. M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran*. Di antara deretan para pemikir tentang integrasi ilmu di Indonesia, dikenal nama-nama seperti Kuntowijoyo dengan tawarannya "Islam Sosial Profetik" dan M. Dawam Rahardjo dengan "Ekonomi Islam".

Keinginan untuk merumuskan model integrasi ilmu semakin menguat di Indonesia akhir-akhir, karena perkembangan lembaga pendidikan tinggi Islam, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang beralih status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Peralihan dari isntitut menjadi universitas tidak hanya meniscayakan perubahan formasi fakultas-fakultas dengan tambahan fakultas-fakultas ilmu pengetahuan umum, melainkan dari aspek epistemologi meniscayakan juga menata kembali hubungan antara Islam berhadapan dengan ilmu pengetahuan.[3] Kebutuhan mendesak secara institusional ini melahirkan ide-ide tentang integrasi ilmu di tangan semisal M. Amin Abdullah dengan idenya tentang "jaring laba-laba keilmuan", Imam Suprayogo dengan idenya tentang "pohon ilmu", dan Azyumardi Azra

---

[2] Di antara karyanya yang penting dalam konteks integrasi ilmu adalah *Manhajiyyat al-Takâmul al-Ma'rifî*: *Muqaddimât fî al-Manhajiyyah al-Islâmiyyah* (Amman, Yordania: IIIT Herndon, Virginia dan IIIT Yordania, 2016); *al-Binâ` al-Fikrî: Mafhûmuh wa Mustawayâtuh wa Kharâ`ithuh* (Amman, Yordania: IIIT Yordania dan IIT Yordania, 2015). IIIT sebagai lembaga yang menjadi corong integrasi ilmu ini juga menerbitkan jurnal, *Islâmiyyat al-Ma'rifah*.

[3] Menurut Ian G. Barbour, pola hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan bisa mengambil salah bentuk, yaitu konflik, independensi, dialog, atau integrasi. Lihat Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. (Bandung: Mizan, 2002), h. 31-46.

dengan reintegrasi ilmu-ilmu yang bersumber dari *qawliyyah* dan *kawniyyah*.

Salah satu hal yang membedakan antara para penggagas secara instituasional dari lembaga perguruan tinggi keagamaan Islam ini, seperti M. Amin Abdullah, Imam Suprayogo, dan Azyumardi Azra, dengan para penggagas ide serupa yang bukan berasal dari perguruan tinggi Islam, seperti Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo adalah bahwa kelompok terakhir ini telah lama mengalami pergulatan wacana ini yang mereka sadari sebagai isu pertarungan ideologi Islam berhadapan dengan Barat. Kelompok ini juga "dibesarkan" dalam kajian-kajian intensif, seperti kajian *limited group* di bawah asuhan A. Mukti Ali, sang menteri agama, dan pertemuan-pertemuan diskusi di berbagai tempat. Tidak berlebihan untuk dikatakan bahwa kedua intelektual ini adalah di antara para "arsitek awal" yang idenya paling mendalam dan sistematis, bahkan figur M. Dawam Rahardjo juga pada saat yang sama merupakan pelaku nyata dari integrasi ilmu di Indonesia melalui konsep dan aplikasinya dalam bidang "ekonomi Islam".

B. Ilmu Sosial Profetik, Integrasi Ilmu, dan Posisi Wahyu di Dalamnya: Analisis Pemikiran Kuntowijoyo

1. Al-Qur`an sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan (Epistemologis)

Tawaran Kuntowijoyo tentang ilmu-ilmu sosial profetik bisa dijelaskan di sini dari aspek epistemologi dan aksiologi. Pertama, muatan epistemologi dalam sintesis antara kajian Islam dan Barat (normatif-humaniora). Kuntowijoyo menjelaskan maksudnya mengusul ilmu sosial profetik sebagai berikut:

> Dengan ilmu sosial profetik, kita juga akan melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiri, tapi juga dari wahyu. Dari gagasan mengenai ilmu sosial profetik ini, sesungguhnya kita tak perlu mengidap kekhawatiran yang berlebihan terhadap dominasi sains Barat dewasa ini. Betapapun, dalam proses *theory-building,* kita

memang tak dapat menghindarkan terjadinya peminjaman dari dan sintesis dengan khazanah ilmu Barat.[4]

Berkaitan dengan islamisasi ilmu pengetahuan yang sering dikritik oleh banyak kalangan intelektual, Kuntowijoyo memiliki pendirian sendiri seperti berikut:

> Islamisasi ilmu pengetahuan dengan proses peminjaman dan sintesis ini tidaklah perlu dikhawatirkan sebagai westernisasi Islam, sebagaimana secara vokal dikemukakan oleh Ziauddin Sardar. Tanpa harus mengecilkan arti analisis-analisisnya yang fundamental mengenai imperialisme epistemologi dan subordinasi Islam pada pandangan-dunia Barat, agaknya sikap terbaik yang dapat kita ambil adalah bahwa kita hanya boleh menganggap itu sebagai *warning system.* Akan sangat tidak realiastis jika memandang pengaruh-pengaruh Barat dalam hal Islamisasi sains ini dalam perspektif yang dikotomis. Sekalipun pada tujuan finalnya kita memang harus terus berusaha untuk mendekati cita-cita Islam yang otentik, karena kita yakin bahwa Islam merupakan sebuah alternatif, tapi dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi seperti yang terjadi dewasa ini, kita harus membuka diri terhadap seluruh warisan peradaban.[5]

Dari kutipan di atas, tampak bahwa secara epistemologis, ilmu sosial profetik berupaya "menjembatani" ketegangan antara ilmu Barat yang bersumber dari rasio dan empiri dijembatani dengan wahyu yang sama-sama sebagai sumber ilmu pengetahuan.

> Kedua, muatan aksiologis (nilai) dalam ilmu sosial profetik yang dibangun diharapkan diarahkan ke tujuan-tujuan berikut: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi. Dengan ilmu sosial profetik, Kuntowijoyo menginginkannya sebagai media rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan. Ide ini diilhami oleh pemikiran Iqbal ketika berbicara tentang *mi'râj* Nabi dan Qs. Âli 'Imrân: 110 "Kalian adalah umat

---

[4] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993), h. 289.

[5] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 289.

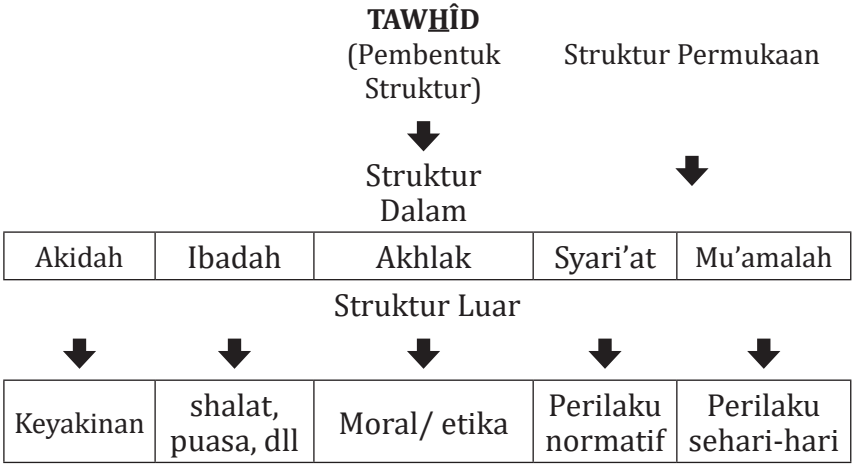
terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah keungkaran, dan beriman kepada Allah".

Humaniora dalam khazanah intelektual Barat mungkin untuk "dijembatani" atau dipertemukan dengan kajian-kajian Islam normatif, pertama melalui dua tataran di atas, yaitu dengan kritik secara epistemologis terhadap ilmu-ilmu Barat dan muatan nilainya. Dalam konteks di atas, Kuntowijoyo berpendapat bahwa wahyu harus dianggap sebagai sumber ilmu pengetahuan. Di samping itu, sebagaimana diserukan oleh kalangan sosiolog muslim, apa yang disebut sebagai "dekolonialisasi" ilmu-ilmu sosial meniscayakan adanya penelitian dan perumusan teori (*theory-building*) yang bertolak dari asumsi-asumsi dasar Islam dan di masyarakat muslim sendiri. Dalam hal muatan nilai, barangkali Barat telah memenuhi unsur humanisasi dan liberasi, namun dalam penilaian Kuntowijoyo, faktor transendensi diabaikan.

Ketiga, "strukturalisme transendental", yaitu upaya mendialogkan antara teks (al-Qur'an dan Sunnah) dengan realitas (ilmu pengetahuan). Yang dimaksud dengan "struktur" adalah: (1) keseluruhan (*wholeness*) atau keterpaduan, yaitu bahwa Islam harus dilihat sebagai keseluruhan yang memiliki unsur-unsur (seperti shalat, zakat, puasa, haji, dsb.) yang harus dipadukan; (2) perubahan bentuk (transformasi), yaitu bahwa Islam yang ajarannya melalui al-Qur'an disempurnakan selama kurun waktu lebih dari 22 tahun juga harus bertransformasi dari gerakan keagamaan ke gerakan sosial; (3) mengatur diri sendiri (*self-regulation*), yaitu bahwa penambahan sesuatu terhadap Islam tidak akan merubah struktur, seperti halnya konsesus ulama (*ijmâ`*) tidak boleh merubah sesuatu yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'an, karena Islam harus dilihat dari keseluruhan. Otentisitas al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam menjamin *self-regulation* ini. "Strukturalisme" memiliki pengertian perhatian pada struktur, atau pada totalitas yang dalam Islam memiliki ciri: (1) interkoneksi (*inter-connectedness*), yaitu keterkaitan antar unsur-unsur dalam Islam (seperti dalam QS. Al-Mâ'ûn, interkoneksi antara agama dan kepedulian terhadap anak yatim dan orang miskin); (2) kemampuan

mentotalitaskan diri (*innate structuring capacity* dari dalam) Islam sendiri), yaitu dengan adanya kekuatan *tawhîd*.

Bagan berikut menjelaskan hal ini:[6]



(3) Pertentangan antara dua hal (oposisi binner), yaitu bahwa dalam strukturalisme, ada pertentangan seperti antara Tuhan dan setan. Pertentangan tersebut menghasilkan konflik. Yang dimaksud dengan "transenden" (melampaui) adalah kemampuan "melampaui" dalam membaca gejala-gejala, dari yang alamiah ke yang transendental. Dengan ide ini, Kuntowijoyo menginginkan agar seorang muslim sanggup membaca kesenjangan stuktural. Dengan idenya tentang strukturalisme transendental, seorang muslim idealnya ketika berhadapan dengan ilmu-ilmu, baik ilmu-ilmu agama sendiri yang mengalami perkembangan maupun ilmu-ilmu alam (teknik, fisika, farmasi, pertanian, dan kedokteran) dan humaniora (sosiologi, antropologi, politik, sejarah, dan filsafat), bisa mempertemukan secara integratif model-model ilmu yang tampak bertentangan itu. Menurut Kuntowijoyo, seseorang yang taat beragama dan mempelajari ilmu-ilmu alam tidak banyak mengalami persoalan dengan aspek *mu'âmalah* (interkasi sosial dalam bentuk seperti jual-beli, dsb) dari agama. Sebaliknya, orang yang mempelajari humaniora akan menghadapi

[6] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2005), h. 29-41.

persoalan besar, karena aspek *mu'âmalah* dari agama termasuk wilayah ilmu humaniora. Mereka yang mempelajari humaniora akan menghadapi kesulitan ketika berhadapan dengan agama (akidah, ibadah, dll), karena agama mengajarkan doktrin sebagai kepastian, sedangkan di sisi lain, dalam ilmu humaniora, mereka tidak mengenal hukum yang pasti dan berlaku umum. "Penyesuaian" agama dengan perkembangan ilmu-ilmu bisa dipertemukan melalui level-level kesadaran berikut: (1) kesadaran akan perubahan; (2) kesadaran kolektif; (3) kesadaran sejarah; (4) kesadaran akan fakta sosial; (5) kesadaran adanya masyarakat abstrak; dan (6) kesadaran akan perlunya objektivasi.[7]

Keempat, integralisasi antara kebenaran agama dan kebenaran ilmu pengetahuan, sebagaimana bisa disederhanakan dalam tabel berikut:

Agama	➡	Teoantropo-sentrisme	➡	Dediferen-siasi	➡	Ilmu Integralistik
Wahyu adalah sumber kebenaran		Ada dua sumber kebenaran: wahyu (dari Tuhan) dan ilmu pengetahuan (yang diupayakan oleh manusia)		Tidak ada pemisahan antara agama dan kehidupan/ ilmu		Penyatuan kreatif antarwahyu dan temuan manusia

Ide Kuntowijoyo tentang intergrasi ilmu harus dipahami dari kritiknya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di Barat. Ilmu Barat, tegasnya, berkembang yang semula dari periode modern, yang bersumber dari dari akal, dan berdasarkan etika humanisme, dalam sejarahnya bercorak diferensiasi, dan menghasilkan ilmu yang sekuler dan otonom (mandiri). Berbeda dengan hal itu, menurutnya,

[7] Lihat lebih lanjut dalam Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 41-43

ilmu dalam Islam berkembang semula dari pascamodern dengan sumber wahyu dan akal, berdasarkan etika humanisme-teosentris, berdediferensiasi, dan menghasilkan ilmu yang integralistik.[8] Dengan kritik tersebut, Kuntowijoyo berupaya mengembalikan spirit otentik kelimuan Islam yang intergralistik ini.

2. Paradigma al-Qur`an untuk Perumusan Teori

Pemikiran Kuntowijoyo tentang al-Qur`an dalam kerangka integrasi ilmu pengetahuan juga harus dipahami dari pandangannya tentang paradigma al-Qur`an dalam perumusan teori (*theory building*). Perumusan teori merupakan tahap penting dalam penelitian karena kerja penelitian bertolak dari teori yang mendasari. Selama ini, penelitian sosial ditopang oleh teori-teori yang didominasi oleh teori-teori Barat.

Istilah "paradigma" merujuk kepada pengertian, sebagaimana dikemukakan oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*, bahwa pada dasarnya, realitas sosial dikonstruk oleh "cara berpikir" (*mode of thought*) atau "cara meneliti" (*mode of inquiry*) tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan "cara mengetahui" (*mode of knowing*) tertentu pula.[9] Dengan demikian, paradigma al-Qur`an adalah "suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya". Pandangan Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an yang bisa digunakan dalam perumusan teori didasarkan atas pandangannya tentang fungsi al-Qur`an. Menurutnya, al-Qur`an pada level awal memiliki fungsi sebagai petunjuk, atau lebih tepatnya "hikmah" yang bisa kita peroleh darinya, untuk mengatur perilaku kita secara normatif, baik pada level moral maupun sosial. Akan tetapi,

---

[8] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 61. Berbeda dengan Kuntowijoyo, Amin Abdullah dengan bertolak dari klasifikasi al-Jâbirî pengintegrasian tersebut lebih akurat karena menyebut tidak hanya akal dan wahyu, seperti pada Kuntowijoyo, melainkan juga intuisi yang ingin dijembatani dengan epistemologi Barat.

[9] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), h. 357. Bandingkan dengan pengertian paradigma dalam George Ritzer, *Sociology*: *A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 1-9.

menurutnya, konstruksi pengetahuan itu ternyata juga bisa digunakan untuk merumuskan desain besar (*grand design*) tentang sistem Islam, termasuk sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, al-Qur`an tidak hanya berfungsi sebagai kerangka rujukan etis (aksiologis), melainkan juga epistemologis.[10]

Di mana posisi paradigma al-Qur`an itu dari keseluruhan kandungan al-Qur`an? Apa fungsinya dalam konteks ilmu pengetahuan? Lalu, bagaimana merumuskannya? Kuntowijoyo mengklasifikasikan kandungan al-Qur`an menjadi dua jenis, yaitu (1) konsep-konsep yang bersifat normatif, aturan etis, aturan legal, dan ajaran-ajaran agama pada umumnya; (2) kisah-kisah sejarah dan perumpamaan-perumpamaan (*amtsâl*). Terhadap jenis pertama yang berkaitan dengan konsep-konsep, kita diharapkan memiliki gambaran yang utuh tentang doktrin Islam, atau lebih jauh pandangan-dunia (*weltanschauung*)-nya. Tujuannya adalah agar kita diperkenalkan dengan *ideal-type*. Sedangkan terhadap jenis kedua, al-Qur`an mengajak kita untuk melakukan perenungan agar memperoleh hikmah (*wisdom*) dengan melalui perenungan terhadap kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa historis. Tujuannya adalah agar kita diperkenalkan dengan *arche-type*.[11]

Dua jenis kandungan al-Qur`an, menurutnya, juga harus dipahami dengan pendekatan yang berbeda. Pertama, untuk memahami hikmah di balik kisah-kisah sejarah dan perumpamaan-perumpamaan, Kuntowijoyo menawarkan apa yang disebutnya sebagai "pendekatan sintetik", yaitu "merenungkan pesan-pesan moral al-Qur`an dalam rangka mensintesiskan penghayatan dan pengalaman subjektif kita dengan ajaran-ajaran normatif al-Qur`an". Mekanisme ini disebut "subjektivasi", yaitu merenungi pesan-pesan moral itu ke dalam kesadaran moral kita. Jadi, al-Qur`an di sini berfungsi sebagai media transformasi psikologis. Tujuan akhirnya adalah terbentuknya kepribadian yang Islami (*syakhsiyyah Islâmiyyah*; *Islamic personality*).[12]

---

[10] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* h. 357.

[11] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* h. 358-359.

[12] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* h. 359.

Kedua, untuk memahami konsep-konsep ajaran normatif al-Qur`an, Kuntowijoyo menawarkan apa yang disebutnya sebagai "pendekatan analitis", yaitu bahwa ajaran-ajaran al-Qur`an harus dirumuskan secara objektif, bukan subjektif dalam bentuk konstruk-konstruk teoretis. Elaborasi terhadap konstruk-konstruk teoretis itu merupakan kegiatan "perumusan teori al-Qur`an" (*Quranic theory-buliding*) yang menghasilkan "paradigma al-Qur`an" yang berfungsi untuk membangun perspektif al-Qur`an dalam memahami realitas. Menjawab pertanyaan model Kant, semisal: "Apakah kita mampu memahami kenyataan hakiki dari realitas?", Kuntowijoyo tampaknya mengembalikan persoalan itu kepada sejauhmana perspektif al-Qur`an itu dirumuskan betul-betul secara objektif, tidak didahului oleh pra-konsepsi. Ia juga menekankan pentingnya preposisi-preposisi al-Qur`an yang menjadi "unsur konstitutif" yang sangat atau paling berpengaruh dalam paradigma al-Qur`an itu.[13]

3. Al-Qur`an sebagai Rujukan Nilai (Aksiologis)

Menurut Kuntowijoyo, ilmu sosial profetik adalah ilmu sosial yang ditawarkan sebagai ilmu sosial yang tidak hanya mengakui ilmu bersumber dari wahyu, melainkan juga secara aksiologis merupakan ilmu sosial yang memperhatikan etika pengembangan ilmu. Kuntowijyoyo bertolak dari Qs. Âli 'Imrân: 110 berikut: *Kuntum khaira ummatin ukhrijat li al-nâs ta`murûna bi al-ma`rûf wa tanhauna 'an al-mukar wa tu`minûna bi Allâh* (Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah).

Ayat tersebut di atas, menurut Kuntowijoyo, memuat secara tersirat empat hal penting. Pertama, konsep tentang umat terbaik (*khair ummah, the chosen people*). Pelabelan umat Islam sebagai umat terbaik tergantung atas syarat *mengerjakan* tiga hal yang disebutkan dalam ayat ini, bukan secara otomatis *given* sebagaimana halnya dalam

[13] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam,* h. 360-361.

keyakinan Yudaisme yang kemudian menjadi rasialisme.[14] Di kalangan Yudaisme, bahkan, berkembang klaim bahwa Islamlah dengan kitab sucinya, al-Qur`an, khususnya Qs. al-Baqarah: 143 tentang *ummah wasath* yang dikatakan menjiplak ide umat terbaik ini dari kitab suci mereka, sebagaimana diklaim oleh seorang sarjana Yahudi, Abraham I. Katsh.[15] Kedua, aktivisme sejarah dalam pengertian bahwa umat Islam harus terlibat secara aktif dalam sejarah, sehingga ajaran yang ekstrem harus dihindarkan, seperti tidak kawin, kerahiban, dan ajaran mistik yang berlebih, karena umat Islam dituntut untuk berkarya dan aktif dengan peran positifnya di tengah-tengah manusia.[16] Ketiga, pentingnya kesadaran, yaitu kesadaran akan nilai-nilai ilahiah (*ma'rûf, munkar*, dan *îmân*). Hal inilah yang membedakan antara kesadaran etis Islam dengan etika materialisme yang menganggap superstruktur (kesadaran) ditentukan oleh struktur (materi, basis sosial), juga dengan etika atas dasar kepentingan individu (individualisme, eksistensialisme, liberalism, dan kapitalisme), dan dengan sekularisme.[17] Keempat, etika profetik, yaitu menyuruh kebaikan

---

[14] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 91. Di kalangan penafsir al-Qur`an, memang juga berkembang penafsiran bahwa sebutan umat terbaik adalah sesuatu yang dianugerahkan dan melekat secara otomatis (*given*) kepada umat Islam, bukan sesuatu yang diupayakan. Bahkan, Syekh 'Abd al-Hâdî melihat ayat ini hanya relevan dalam konteks masyarakat Arab. Begitu juga, Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr, melihat ayat ini relevan dalam konteks masyarakat di Madinah pada masa Nabi. Jika pesan ayat ini hanya bercerita tentang Arabisme dan tentang masa lalu yang telah berakhir, maka pesan ayat ini menjadi terbatas dan partikularistik, padahal al-Qur`an telah memproklamirkan dirinya sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai "petunjuk bagi manusia" (*hudan li al-nâs*) yang berimplikasi bahwa petunjuknya akan tetap relevan lintas ruang dan waktu. Lihat Al-Sayyid 'Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), h. 21-25; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 392-397. Lihat juga makalah penulis, "Universalisme Pesan-pesan al-Qur`an: Telaah atas Sebuah Landasan Filosofis bagi Pendekatan Integratif dalam Tafsir", makalah dipresentasikan pada Simposium Nasional bertema "Integrasi Kajian Ilmu-Ilmu al-Qur`an Hadis dan Ilmu-Ilmu Sosial Humaniora", UIN Antasari Banjarmasin, 25-26 Juli 2017.

[15] Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Background of the Koran and Its Commentaries,* (New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1980), h. 137.

[16] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 91.

[17] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 91-92.

(*amr bi al-ma'rûf*), mencegah kejelekan (*nahy 'an al-munkar*), dan beriman kepada Allah (*tu`minûn bi Allâh*). Ilmu yang dikembangkan harus memperhatikan pelaksanaan nilai-nilai profetik ini.[18] Disebut sebagai "etika profetik", karena etika ini mengharuskan keterlibatan aktivisme dalam sejarah. Sunnah Nabi berbeda dengan jalan seorang mistikus yang puas dengan pencapaian dirinya sendiri.[19]

Bertolak dari tiga unsur dalam etika profetik di atas, pilar dari ilmu sosial profetik ada tiga, yaitu humanisasi (*amr bi al-ma'rûf*), liberasi (*nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*tu`minûn bi Allâh*). Etika yang dikembangkan oleh Kuntowijoyo ini diandaikan bisa menyahuti secara komplit berbagai tuntutan. Liberalisme hanya mementingkan humanisasi, Marxisme mementingkan liberasi, dan kebanyakan agama mementingkan transendensi.

Pertama, humanisasi. "*Amr bi al-ma'rûf*" (menyuruh melakukan kebaikan) membentang dari perbuatan kebaikan yang individual (seperti berdoa, berdzikir, dan shalat), semi-sosial (seperti menghormati orang tua dan menyambung tali persaudaraan), hingga yang bersifat sosial (seperti mendirikan *clean government*). Dalam bahasa Latin, "humanitas" bermakna "makhluk manusia" atau "kondisi menjadi manusia". Sedangkan, "humanisasi" bermakna "memanusiakan manusia". Disebut dengan "humanisasi" (pemanusiaan), karena melakukan kebaikan sebenarnya, menurut Kuntowijoyo, adalah menghilangkan "kebendaan", ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.[20] Pendekatan penafsiran yang dilakukan oleh Kuntowijoyo dalam memahami potongan ayat ini yang semula dari "menyuruh melakukan kebaikan" ke "humanisasi" adalah melalui mekanisme analogis, dari makna *tathâbuq* (kesesuaian antara makna dengan teks), *tadhammun* (penafsiran logis terhadap ayat dengan segala unsur-unsur yang terkait atau terkandung di dalamnya), dan *talâzum* (konsekuensi logis yang ditarik makna teks

---

[18] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 92.

[19] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 97.

[20] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

ke makna-makna analogis).[21] Humanisasi perlu menjadi misi etis ilmu pengetahuan, karena selama ini manusia mengalami proses "dehumanisasi" melalui tiga bentuk: (1) objektivasi (manusia hanya menjadi objek) teknologi, ekonomi, budaya, atau negara, misalnya, kedudukan ekonomi seseorang menjadi patokan ketika orang mencoba mengolong-golongkan masyarakat menjadi kelas-kelas; sosiolog Barat dengan penggolongan kelas atas-menengah-bawah, dan Marxisme dengan borjuis dan proletariat; (2) agresivitas kolektif dan kriminalitas, misalnya, sebagaimana ditulis oleh Neil Smelser dalam *Collective Behavior*, bahwa agresivitas kelompok dimunculkan oleh kondisi struktur, yaitu "kekumuhan" material, namun bisa juga karena "kekumuhan spiritual", sehingga perlu "humanisasi" berupa kontrol dan pencegahan; (3) *loneliness* (kesendirian), sebagaimana disebut oleh David Riesman dalam *The Lonely Crowd* untuk menggambarkan masyarakat kota yang diwarnai dengan individuasi atau privatisasi. Kuntowijoyo menganggap fenomena ini sebagai bentuk kejatuhan manusia yang bisa ke tingkat paling bawah, sebagaimana disebutkan dalam Qs. al-Tîn: 5-6. Kejatuhan itu juga dialami oleh manusia di zaman industri, termasuk karena privatisasi, sehingga perlu humanisasi.[22]

Kedua, liberasi. Selain liberasi, Kuntowijoyo terkadang juga menggunakan istilah "emansipasi" sebagai gantinya.[23] Namun, liberasi dan emansipasi tampak merupakan dua istilah yang dimaksudkan memiliki sasaran yang sama, yaitu membebaskan manusia dari berbagai hal-hal yang bertentangan dengan kemanusiaannya, agar kesetaraan tercapai. Ungakapan "*nahy 'an al-munkar*" semula dalam bahasa dakwah berarti "mencegah orang lain melakukakan kejelekan", seperti mencegah seseorang mengkonsumsi *ectacy*, mencegah judi, dan menghilangkan lintah darat, dari yang individual, semi-sosial, hingga sosial. Pencegahan itu, menurutnya, tentu memiliki siginifikansi sosial, sehingga digunakan istilah "liberasi" (dari bahasa Latin "*liberare*"

---

[21] Lihat kaidah ke-11 dalam 'Abd al-Ra<u>h</u>mân bin Nâshir bin 'Abdillâh al-Sa'dî, *al-Qawâ'id al-<u>H</u>isân al-Muta'alliqah bi Tafsîr al-Qur`ân* (Cairo: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.), h. 34-37.

[22] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 100-102.

[23] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 360.

berarti "memerdekakan") bermakna "pembebasan".[24] Pemaknaan ajaran al-Qur`an yang semula berkonotasi keagamaan murni menjadi "liberasi" dalam pengertian sosial, ditarik secara substantif dari makna *nahy 'an al-munkar* itu sendiri dari mencegah kejahatan hingga pencegahan secara preventif. Di satu sisi, mekanisme pemahaman terhadap ayat seperti ini berlangsung melalui analogis, di samping itu juga—meski Kuntowijoyo tidak mengemukakan analisis ini—ada hadits yang juga menjelaskan bahwa *nahy 'an al-munkar* tidak hanya mencakup penangan secara fisik terhadap kriminalitas yang telah dilakukan, melainkan "membantu pelaku (penzalim)" dari perbuatan jahatnya, yang bermakna luas, termasuk penanganan secara preventif melalui berbagai sarana, antara lain, penyejahteraan.[25]

Liberasi yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo mencakup empat hal: (1) liberasi sistem pengetahuan, yaitu usaha-usaha membebaskan orang dari sistem pengetahuan yang materialistik, dari dominasi struktur, seperti kelas dan seks; (2) liberasi sistem sosial, yaitu upaya membebaskan dari sistem sosial yang membelenggu, karena kita sedang melakukan transformasi besar-besaran dari sistem sosial agraris ke sistem sosial industrial sejak awal abad ke-20; (3) liberasi sistem ekonomi, yaitu upaya membebasakan masyarakat dari

---

[24] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

[25] Hadits tentang kewajiban tidak hanya menolong korban, melainkan juga pelaku, adalah hadits yang berbunyi: "Tolonglah saudaramu yang menzalimi atau yang terzalimi!". Para sahabat kemudian bertanya" "Wahai Rasulullah, ini kami menolongnya yang sedang terzalimi, tapi bagaimana mungkin kami menolong saudara kami yang justeru menzalimi?" Beliau menjawab: "Engkau letakkan (tanganmu) di atas tangannya" (makna metaphor untuk menahan atau mencegah kekerasan yang dilakukan). Hadits ini tercantum dalam *Shahîh al-Bukhârî, kitâb al-Mazhâlim wa al-Ghadhab*, bab "*unshur akhâka zhâliman aw mazhlûman*", hadits nomor 2.264. Ibn Hajar al-'Asqalânî dalam Fath al-Bâri` menjelaskan bahwa "meletakkan tangan di atas kedua tangannya" bermakna sebagai perintah untuk menghentikan penindasan melalui tindakan jika upaya dengan lisan tidak efektif. Namun, Imam al-Bayhaqî justru menjelaskan hadits ini dengan mengatakan, "Maknanya adalah bahwa pelaku tindakan kekerasan atau penindasan sebenarnya juga menindas dirinya (secara sadar atau tidak), sehingga termasuk dalam pengertian ini adalah mencegah agar seseorang tidak menindas dirinya, baik dalam pengertian nyata/ fisik maupun abstrak/ mental". Lihat Wardani, "Tolonglah Saudaramu yang Menzalimi atau yang Terzalimi", dalam *Bulletin al-Harakah*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin.

kesenjangan ekonomi dan; (4) liberasi sistem politik, yaitu upaya untuk membebaskan sistem politik dari otoritarianisme, diktator, dan neofeodalisme.[26]

Ketiga, transendensi. "*Tu`minûn bi Allâh*" (beriman dengan Allah) semula hanya mencakup pengertian khusus, yaitu keimanan. Namun, kemudian Kuntowijoyo memperluas cakupan makna tersebut dengan "transendensi" (secara teologis). Kata "transendensi" berasal dari bahasa Latin "*transcendere*" yang berarti "naik ke atas" dan dalam bahasa Inggris "*to transcendence*" berarti "menembus", "melewati", dan "melampaui".[27] Menurutnya, transendensi diperlukan, karena meski diramalkan bahwa pada abad ke-21 spiritualisme berkembang dan peradaban post-modernisme mengandaikan dediferensiasi (agama akan menyatu kembali dengan "dunia"), namun agama yang dimaksud bukanlah agama yang melembaga. Pandangan miring terhadap agama malah menguat, seperti pada psikologi Sigmund Freud yang menyebut agama hanya sebagai ilusi. Agama di mata Barat tidak bersifat personal. Bagi umat Islam, transendensi diperlukan, karena menurut Erich Fromm, siapa yang tidak menerima otoritas Tuhan akan menerima relativisme penuh di mana nilai dan norma dianggap hanya urusan pribadi, atau tergantung pada masyarakat, kadang-kadang tergantung pada kondisi biologis, sehingga Darwinisme sosial, egoism, kompetisi, dan agresivitas dianggap sebagai nilai-nilai kebajikan. Oleh karena itu, dalam pencarian ilmu pengetahuan, umat Islam sudah selayaknya meletakkan Allah sebagai pemegang otoritas.[28]

---

[26] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 103-105.

[27] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98-99.

[28] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 105-107.

C. M. Dawam Rahardjo: dari Dekolonialisasi Ilmu-Ilmu Sosial hingga Perumusan Teori (*Theory-Building*) Berbasis al-Qur`an

1. Dekolonialisasi Ilmu-Ilmu Sosial

Setiap pemikiran adalah produk dari proses panjang (konteks sosio-kultural dan politis), sehingga ilmu di samping tumbuh dalam iklim tertentu, juga dimuati oleh kepentingan. Ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang lebih dekat dengan pengkajian Islam, menurut M. Dawam Rahardjo, semula dimuati oleh kepentingan kolonialisme, seperti sosiologi, antropologi, dan ekonomi. Beberapa kritik terhadap temuan Barat, seperti kajian Weber, Durkheim, Geertz, dll., menunjukkan ketidakakuran temuan mereka dengan fakta yang justeru ditemukan dalam masyarakat muslim sendiri.

Di antara saran kritik penting terhadap ilmu pengetahuan di Barat adalah upaya mereka menjadikan positivisme sebagai epistemologi yang mendominasi (bias empiris) pemikiran epistemologis Barat. Sebagai akibatnya, mereka juga menyingkirkan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Wahyu dalam pandangan mereka hanya sekedar fiksi dan dongeng.[29] Bias pemikiran tersebut berasal dari paradigma yang dipergunakan dalam melihat ilmu pengetahuan, termasuk sosiologi. Paradigma tersebut juga tidak lepas dari kritik dari kalangan mereka sendiri. John Ziman, misalnya, mengritik pandangan yang mengatakan bahwa ilmu pengetahuan adalah kajian tentang dunia material. Menurutnya, definisi tersebut muncul dari perdebatan sengit antara ilmu pengetahuan dan agama yang akhirnya melahirkan dikotomisasi antara ilmu pengetahuan dan agama. Ziman juag melihat dikotomisasi antara materi dan roh juga sebagai pandangan filosofis yang telah usang. Kelemahan lain adalah bahwa dalam pandangan Barat, metode

---

[29] Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996), h. 5. Lihat juga komentar Deliar Noer, Mukti Ali, Matulada dll dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982. Pandangan Barat terhadap wahyu telah banyak dikaji dalam kajian evaluatif, seperti terhadap teori "pewahyuan" W.Montgomery Watt yang mendasarkan analisisnya atas Freudian.

ilmu pengetahuan dibatasi hanya pada metode eksperimental. Cara pandang ini, tentu saja, menyingkirkan, misalnya, matematika sebagai ilmu murni.[30]

Dekolonialisasi, sebagaimana diusulkan oleh Dawam, adalah upaya "sterilisasi" ilmu-ilmu dari kepentingan kolonialisme yang menyertai kemunculan awal ilmu-ilmu tersebut. Akan tetapi, di saat yang sama, juga harus dibangun sikap kritis yang sama pentingnya di tubuh umat Islam, yaitu kritik terhadap apologi, kepentingan lain yang sama-sama berbahaya dalam konteks ilmiah. Upaya dekolonialisasi ilmu-ilmu itu juga menjadi target utama apa yang disebut sebagai "postkolonialisme".[31]

2. Posisi al-Qur`an dalam Perumusan Teori (*Theory-Building*)

Upaya dekolonialisasi yang diusulkan oleh Dawam berujung pada perlunya perumusan teori (*theory-building*) yang memasukkan unsur-unsur dari Islam secara genuine, baik pada level penelitian di masyarakat muslim sendiri maupun pada level penyisipan ayat-ayat al-Qur`an yang relevan.

Tahap dekolonialisasi, khususnya, ilmu-ilmu sosial, menurut M. Dawam Rahardjo, adalah sebagai berikut:

Langkah 1: merumuskan teori dasar, teori besar (*grand theory*). Menurut Dawam, di sini perlu dikembangkan teori-teori pengembangan masyarakat dan perubahan sosial yang mengacu kepada ajaran Islam

---

[30] Ahmad Syafi'i Mufid, "Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam Konteks Keindonesiaan", paper disampaikan dalam Workshop Penyegaran Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005, h. 1-2.

[31] Sebagaimana dikatakan: "It has been used as a way of ordering a critique of totalizing forms of Western historicism; as a portmanteau term for a retooled notion of "class", as a subset of both postmodernism and post-structuralism (and conversely, as the condition from which those two structures of cultural logic and cultural critique themselves are seen to emerge);..... " (Bill Aschroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts* (London and New York: Routledge, 2000), h. 188. Khusus tentang "dekolonisasi" sejarah, lihat "The Decolonization of History", dalam Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East* (Chicago and La Salle, Illionis: open Court Publishing Company, 1993), h. 43-48.

sendiri. Teori tersebut bisa merupakan teori dasar. Weber atau Parsons, misalnya, bisa memprediksi arah perkembangan masyarakat dalam suatu model masyarakat industri. Menurut Dawam, jika kita tidak menginginkan terjadinya model masyarakat industri yang sekarang telah banyak dikritik, sebagai konsekuensinya, kita harus membangun visi tentang masyarakat yang diinginkan. Menurutnya, visi dimaksud didasarkan atas kecenderungan-kecenderungan yang bisa dikontrol.[32] Untuk mengembangkan teori besar, penelitian harus bertolak dari kritik terhadap keadaan masyarakat yang dialami sekarang, karena beberapa teori besar lahir dari kritik, seperti teori Marx sebagai kritik terhadap masyarakat kapitalis. Jadi, teori tersebut bukan menjustifikasi keadaan masyarakat yang sedang berlangsung, melainkan analisis kritis,[33] seperti halnya teori kritis (*critical theory*) pada mazhab Frankfurt.[34]

Langkah 2: perumusan teori tingkat menengah (*middle range theory*) untuk dapat merumuskan hipotesis, dengan bertolak dari teori dasar (*grand theory*). Sebagai contoh, al-Qur'an menjelaskan peran umat Islam sebagai "saksi atas manusia" (*syuhadâ` 'alâ al-nâs*).[35] Peran tersebut yang tercermin dari nilai keadilan, musyawarah, dan taqwa, misalnya, bisa diteliti penerapannya secara empiris induktif pada

---

[32] M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah…", h. 26-27.

[33] Kritik sosial, menurut Dawam, meliputi legitimasi social (*social legitimation*) dan control sosial (*social control*). Lihat M. Dawam Rahardjo, *Intelektual , Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), h. 117.

[34] M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah…", h. 27.

[35] Ayat tersebut berbunyi: "Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia" (Qs. al-Baqarah: 143).

masyarakat muslim. Hasilnya adalah teori-teori yang memperbarui teori-teori lama.[36]

Langkah 3: penerapan teori yang dihasilkan, sehingga teori yang dihasilkan juga berakar dari pengalaman. Inilah yang disebutnya sebagai "*body of knowledge*", yaitu perpaduan antara teori dan praktik. Praktik sistem keuangan Islam di berbagai negara, misalnya, menghasilkan sejumlah pengalaman yang dapat dijadikan dasar bagi pengembangan "ekonomi Islam".

Tabel: Perumusan Teori

No.	Tahap	Kerja Penelitian	Domain
1.	*Grand Theory*	• Menemukan kecenderungan-kecenderungan baru yang bisa dikontrol arah • Visi tentang perkembangan akan datang • Kritik terhadap keadaan masyarakat yang ada	• Kritik filosofis atas kondisi yang ada
2.	*Middle Range Theory*	• Kritik terhadap suatu keadaan masyarakat pada *grand theory*, diturunkan kepada "teori menengah" • Ide-ide dasar al-Qur`an: keadilan, moderasi, dsb • Penelitian terhadap penerapan nilai-nilai itu dalam masyarakat muslim	• Hipotesis • Penelitian empiris
3.	*Body of Knowledge* (teori dan praktik)	• Teori yang ada harus dikembangkan dan dilengkapi dengan praktik-praktik	• Praktik, penelitian • Aksi (seperti penyadaran) • Teori baru

Dawam dikenal tidak hanya sebagai teoretikus, melainkan juga praktisi di bidang ekonomi Islam. Tawaran metodologis dalam

[36] M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah…", h. 27.

perumusan itu telah diterapkan dengan beberapa modifikasi dan penyesuaian di bidang ekonomi Islam, misalnya, tentang zakat. Riset tentang zakat, menurutnya, menggabungkan antara: (1) riset dan aksi; (2) riset dan penyadaran; (3) aksi dan penyadaran. Elemen yang lebih penting dalam proses ini adalah kesetiannya untuk menjadikan al-Qur`an dengan segala doktrinnya yang berkaitan dengan ekonomi Islam sebagai titik-tolak. Model praksis pengembangan ekonomi Islam disusunnya dengan enam langkah.[37]

Pertama, melakukan suatu analisis sosial untuk mencari dan menemukan dasar-dasar dan tujuan kemasyarakatan dari ibadah zakat. Di sini, Dawam merujuk kepada asumsi bahwa perintah zakat dalam al-Qur`an berkaitan dengan alasan-alasan dan tujuan sosial, di samping bersifat '*ubûdiyyah* (hubungan manusia dengan Tuhan). Analisis yang dikembangkan adalah untuk melihat keadaan kemakmuran dan kemiskinan dari indikator-indikator agregat, seperti pendapatan per kapita, struktur ekonomi dan kesempatan kerja, dan distribusi pendapatan.[38] *Kedua*, melakukan "refleksi teologis". Konsep *tazkiyah* yang menjadi tujuan zakat terkait dengan konsep-konsep lain dalam al-Qur`an, seperti *birr* (kebajikan), *ihsân* (berbuat baik), *'adl* (keadilan), *ta'âwun* (kerja sama), *fakku raqabah* (pembebasan manusia dari perbudakan), dan konsep-konsep lain yang berdimensi sosial.[39] Model analisis ini dikembangkan lebih jauh dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, yang menerapkan penelusuran istilah-istilah kunci secara tematis (*mawdhû'î*).[40] *Ketiga*, program penyadaran yang bertujuan agar masyarakat tidak hanya menghayati tujuan-tujuan

---

[37] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah: Menuju Ekonomi Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 156.

[38] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 156-157.

[39] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 158-159.

[40] Lihat karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*: *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002); *Paradigma al-Qur`an*: *Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSPA, 2005). Kajian dan analisis terhadap metode tafsir yang mendasari apa yang disebutnya "refleksi teologis" ini bisa dilihat dalam Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), h. 75-95; 213-214.

zakat, melainkan juga memiliki motivasi untuk melaksanakannya.[41] *Keempat*, perencanaan penyelenggaraan zakat yang dilakukan secara partisipatif antara *muzakkî* (pembayar zakat) dan *mustahiq* (penerima zakat).[42] *Kelima*, aksi bersama (*collective action*) yang mendasarkan diri pada asas *ta'âwun* (kerja sama). Di sini, dilakukan kegiatan pelaksanaan sebagaimana direncanakan, yaitu kegiatan produksi bersama secara kolektif atau koperatif. Jika kelompok produktif terkena kewajiban zakat, maka zakat dibayar, baik untuk kepentingan konsumtif, maupun sebagai dana produktif, sehingga terjadi proses pembentukan modal (*capital formation*).[43] *Keenam*, evaluasi dan perumusan teori-teori baru. Teori-teori itu muncul dari gabungan antara teori yang dirumuskan secara deduktif dan pengalaman praktik secara empiris. Selanjutnya, teori-teori baru perlu diuji lebih lanjut dengan praktik dan penelitian. Rekaman hasil teori dan praktik yang berkaitan dengan zakat, antara lain, dibukukan oleh *The Assoaciation of Muslim Scientists* dengan judul *Some Aspects of the Economics of Zakah* pada 1980 yang disunting oleh M. Rawuibuz Zaman. Inilah yang disebut sebagai *body of knowledge* tentang ekonomi Islam, khususnya zakat, yang berisi rekaman historis dan komparatif tentang teori dan pengalaman secara metodis dan sistematis.[44]

Karena kerja penelitian ini mengandai teori yang berakar (*grounded theory*) secara empiris dari pengalaman dan aksi, maka menurutnya, metode yang relevan, khususnya riset ilmu ekonomi tentang zakat adalah riset yang mengandung unsur partisipasi (*partisipatory research*), aksi (*action research*), dan proses penyadaran (*conscientization*).[45]

---

[41] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 159-160.

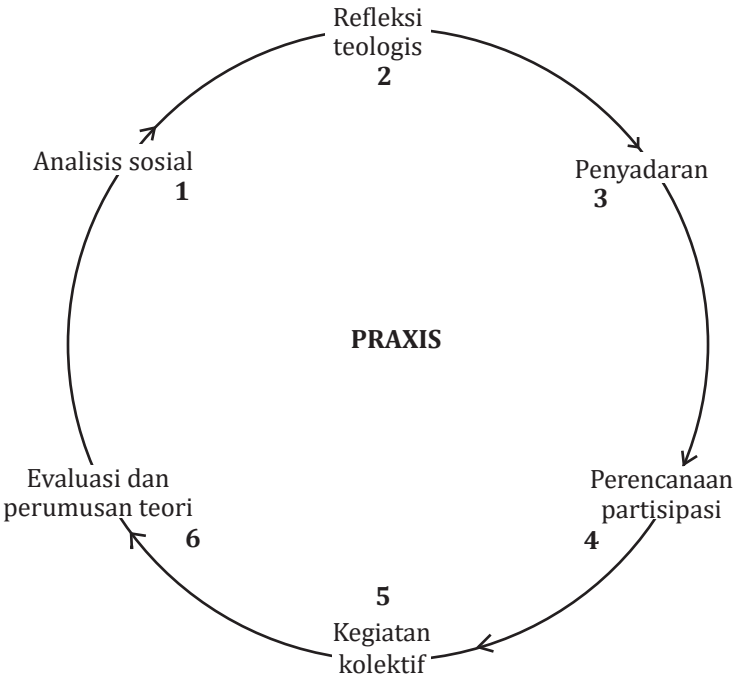
[42] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 160-161.

[43] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 161-164.

[44] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 165.

[45] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 156.

Skema: Metode Praksis[46]



Seperti tampak dalam skema, menurut Dawam, al-Qur`an berfungsi pada tahap yang disebutnya di sini sebagai "refleksi teologis". Fase ini adalah fase perumusan teori pada level *middle range theory*, setelah sebelumnya dilakukan analisis sosial terhadap kondisi masyarakat dengan melakukan kritik atas kondisi yang ada pada level *grand theory*. Pada refleksi teologis, peneliti melakukan proyeksi doktrin-doktrin normatif al-Qur`an ke realitas, karena wahyu berisi kebenaran-kebenaran. Selanjutnya, peneliti dengan teori dari ayat al-Qur`an bekerja ke tahap praktik-praktik ekonomi. Praktik dan teori menghasilkan teori-teori baru.

[46] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 157.

D. Membaca Konteks Sosio-Intelektual, Memahami Kesadaran Tokoh

1. Dari "Teologi" ke "Ilmu Sosial": Kegelisahan Kuntowijoyo

Apa fenomena yang sesungguhnya menjadikan seorang Kuntowijoyo merasa gelisah sehingga ia kemudian melontarkan ide tentang ilmu sosial profetik, yang di dalamnya al-Qur`an memainkan peranan penting, baik secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis? Kuntowijoyo bertolak dari kegelisahannya berkaitan dengan kebuntuan teologi Islam untuk dijadikan sebagai tawaran titik-tolak transformasi sosial. Pembaruan teologi tidak bisa diterima, sehingga ia beralih kepada ilmu sosial sebagai alternatifnya.[47]

Alasan mengapa teologi tidak bisa dijadikan sebagai titik-tolak transformasi sosial adalah karena hingga perdebatan tentang teologi tidak kunjung selesai. Pertama, pada level definisi, kalangan umat Islam yang berlatar belakang pendidikan Islam tradisional mengidentikkan teologi Islam sebagai Ilmu Kalâm, yaitu suatu disiplin ilmu yang mempelajari ketuhan, bersifat abstrak, normatif, dan skolastik, sehingga menghasilkan refleksi normatif. Berbeda dengan hal ini, bagi kalangan umat Islam yang berlatar belakang pendidikan Barat, teologi Islam dipahami sebagai penafsiran terhadap realitas dari perspektif ketuhanan, sehingga menghasilkan refleksi aktual yang empiris.[48]

Tabel: Perbedaan Pandangan Tentang Teologi Islam

Kelompok Intelektual	Definisi (Interpretasi)	Agenda (Aksi)
Pendidikan Islam tradisional	Ilmu kalam, abstrak, normatif, skolastik	Refleksi normatif
Pendidikan Barat	Penafsiran terhadap realitas dari perspektif ketuhanan	Refleksi aktual dan empiris

[47] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 313.

[48] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 313.

Pihak kedua menawarkan teologi baru yang disebut sebagai Teologi Transformatif. Gagasan ini dikemukakan oleh Moeslim Abdurrahman dengan melakukan kritik-kritik terhadap teologi tradisional. Namun, tawaran ini tidak bisa diterima oleh kalangan tradisionalis, karena dianggap merubah doktrin yang sakral. Dilema ini menyebabkan Kuntowijoyo beralih ke "Ilmu Sosial Transformatif". Lalu ilmu sosial apa yang bisa melakukan transformasi sosial itu? Menurutnya, ilmu sosial akademis maupun ilmu sosial kritis hanya berhenti pada menjelaskan fenomena sehingga perlu ilmu sosial transformatif yang mampu melakukan transformasi sosial. Namun, ilmu sosial transformatif tidak menjawab ke arah mana dan oleh siapa transformasi sosial itu dilakukan. Dari sini, Kuntowijoyo kemudian menemukan jawabannya dalam Q.s. Âli 'Imrân: 110 tentang umat Islam sebagai "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang memiliki misi profetik, yaitu humanisasi, liberasi, dan transendensi.[49] Ilmu sosial profetik kemudian juga melakukan orientasi dari aspek epistemologi, yaitu reorientasi *mode of thought* dan *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan bukan hanya berasal dari rasio, melainkan juga berasal dari wahyu.[50]

Ilmu sosial profetik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo, menurut pembacaan A. E. Priyono, tidak lepas dari konteks sosial dan politis. Misi transformatif muncul dari kegelisahannya terhadap kondisi umat Islam sebagai kelompok Islam yang marginal. Marginalisasi itu berlangsung sejak masa kolonial hingga zaman nasional. Beberapa tulisannya merujuk ke periode ketika Orde Baru sedang berada di puncak represinya terhadap oposisi Islam.[51] Pada tahap akhir kekuasaan Orde Baru, tulisan Kuntowijoyo mengalami pergeseran. Kemunculan generasi-generasi baru umat Islam yang lebih terdidik menyebabkan mereka muncul sebagai kelas menengah dengan jumlah yang signifikan. Kuntowijoyo menaruh harapan baru terhadap

---

[49] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 314-316.

[50] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 317.

[51] A. E. Priyono, "Kuntowijoyo dan Politik Profetik", dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. xvi.

generasi ini bagi munculnya demokratisasi.[52] Tampaknya, misi profetik dalam gerakan transformatif itu diarahkan oleh Kuntowijoyo kepada kelompok menengah terdidik ini sebagai lokomotif perubahan.

2. Dari Kritik atas Semangat "Kolonialisme Ilmu-Ilmu Sosial", "Ekonomi Kapitalis-Sosial" ke "Ekonomi Islam": Kegelisahan Dawam

Meskipun sama-sama bernaung dan dibesarkan dalam rumpun ilmu-ilmu sosial, Dawam berbeda dalam hal arah fokus perhatian dengan Kuntowijoyo. Berbeda dengan Kuntowijoyo yang merupakan pakar dalam ilmu sejarah, Dawam dikenal sebagai ekonom.

Dawam, sebagaimana halnya Kuntowijoyo, adalah seorang aktivis gerakan yang aktif dalam kajian Islam dan aktif mengamati perkembangan sosio-politik di Tanah Air. Pertama, pada dekade 1960-an, di Indonesia masih berkembangan pertarungan pemikiran tentang hubungan Islam dan Negara. Diawali dengan kemunculan kelompok yang mengutamakan legalistik formal, kelompok pemikir muda, semisal Dawam, mencoba mencari sintesis antara agama dan negara. Kedua, di Yogyakarta, Dawam aktif dalam organisasi HMI yang memiliki orientasi memberikan wawasan bagi kader akan isu-isu aktual Islam dan kaitannya dengan persoalan empiris. Ketiga, di Yogyakarta juga, Dawam aktif dalam kajian rutin grup terbatas (*limited group*) yang oleh Prof. Dr. A. Mukti Ali dengan mengadakan diskusi-diskusi. Hadir juga dalam diskusi-diskusi rutin ini semisal: Syu'bah Asa, Saifullah Mahyuddin, Djauhari Muhsin, Kuntowijoyo, Syamsuddin Abdullah, Muin Umar, dan Djohan Effendi.[53] Konteks inilah yang tampak mempengaruhi Dawam dalam hal melihat Islam *vis-à-vis* berbagai pemikiran Barat dengan segala produk keilmuan, terutama ilmu-ilmu sosial. Tampak juga dari sini bahwa baik Dawam maupun Kuntowijoyo sama-sama merupakan dua pakar ilmu sosial yang berada dalam satu lingkaran kajian di bawah asuhan A. Mukti Ali. Oleh karena

---

[52] A. E. Priyono, "Kuntowijoyo…", h. xvii.

[53] Bachtiar Effendi, "M. Dawan Rahardjo dan Pembaharuan Pemikiran Islam: Perspektif Transformasi Sosial-Ekonomi," dalam *Islam dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. x-xv.

itu, tidak mengherankan, ide mereka berdua tentang integrasi ilmu memiliki banyak kesamaan. Hanya saja, Dawam dibesarkan dalam kajian ekonomi yang dikaji di program sarjana di Universitas Gajah Mada, sedangkan Kuntowijoyo dibesarkan khususnya dalam bidang ilmu sejarah. Dawam memiliki pengetahuan yang lebih dibandingkan Kuntowijoyo dalam hal penafsiran al-Qur`an, karena Dawam terlibat intensif dalam kajian-kajian keagamaan, khususnya tafsir, ketika ia menjabat sebagai direktur LP3ES dan menjadi pemimpin redaksi majalah *Ulumul Qur`an* yang memuat salah satu rubriknya tentang telaah kosa-kata al-Qur`an secara tematik.[54]

Dawam diusik oleh kajian-kajian ilmu sosial selama ini yang didominasi oleh semangat kolonialisme dan etnosentrisme Eropa. Ia mencatat, misalnya, karya Clifford Geertz, *The Religion of Java*, yang bertolak dari penelitian di Indonesia 1950-an ditulis dalam tradisi Weberian. Sebagaimana Weber melihat pengaruh etika Protestanisme dalam perkembangan kapitalisme, Geertz juga mencari hal yang sama dalam agama Islam di Indonesia.[55]

Di era 1970-an atau pada masa Orde Baru, Dawam mencatat, memang tampak sudah ada pergeseran dari ilmu-ilmu sosial Barat ke ilmu-ilmu sosial yang lebih "membumi". Dalam ilmu ekonomi, misalnya, sudah ada pergeseran dari orientasi pertumbuhan (*growth*) ke perkembangan (*development*). Akan tetapi, sebelum para mahasiswa dan sarjana berkenalan dengan teori-teori yang "murni' seperti dikemukakan oleh Comte, Durkheim, Weber, atau Parsons, mereka diperkenalkan sosiologi dalam paket teori modernisasi, seperti diperkenalkan oleh Rosihan Anwar dalam bahasa jurnalis-populer dalam majalah *Panji Masyarakat, Pembina*, dan *Gema Islam*.[56] Dalam skema modernisasi, tentu saja, unsur materi dan kemajuan teknologi menjadi ukuran modern-terbelakang, atau sentral-periferal.

---

[54] Lihat riwayat hidup M. Dawam Rahardjo dalam Wardani*, Tren Perkembangan Pemikiran Kontemporer*, h. 75-78 (atau bisa diunduh di idr.iain-antasari.ac.id/id/eprint/7603).

[55] M. Dawam Rahardjo, Penelitian Ilmiah…", h. 21.

[56] M. Dawam Rahardjo, Penelitian Ilmiah…", h. 21.

Pola pikir modernisme itu akhirnya secara etnosentrisme melihat secara stereotifikal bahwa negara-negara Asia, atau penduduk muslim sebagai terbelakang. Pola pikir sentral-periferal ini yang kemudian dijungkirbalikkan oleh post-modernisme.[57]

Sebagai seorang ekonom muslim yang dididik dalam ilmu ekonomi sekaligus juga dididik dalam ilmu Islam, Dawam memiliki kegelisahan akademis tentang "ekonomi Islam" yang dianggap "mendayung" di antara dua raksasa, yaitu sosialisme dan kapitalisme. Oleh karena itu, ia sangat getol menyuarakan perlunya "ekonomi Islam" dari seruan seorang yang tidak hanya pakar dalam teori, melainkan juga terlatih dalam praktik-praktik. Di antara wujud idealismenya itu, ia menulis *Perspektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*. Begitu juga, ketika mengkaji sosok Sjafruddin Prawiranegara, ia sangat terkesan dengan sosok ini yang dinilainya, meminjam istilah Monzer Kahf, sebagai "intelektual *homo-Islamicus*, yaitu intelektual muslim yang menganggap seluruh kegiatan manusia—politik, sosial, ekonomi, dan seni-budaya—sebagai ibadah dan bagian dari agama".[58] Dawam mengagumi tokoh ini[59] yang, menurut kajiannya, menganut aliran ekonomi sosiolisme religious, yaitu bahwa sosialisme harus dipahami berdasarkan prinsip-prinsip ekonomi rasional. Aspek religiusnya adalah karena ia perlu berpedoman kepada ajaran agama. Singkatnya, sosialisme hanya sarana bagian pencapaian tujuan spiritual.[60]

---

[57] Lihat asumsi-asumsi post-modernisme sebagai kritik terhadap modernism, sebagaimana diulas oleh Ahmad Sahal dari tiga buku rintisan, yaitu *Postmodernism and Islam* karya Akbar S. Ahmed, *Postmodernism, Reason, and Religion* karya Ernest Gellner, dan *Beyond the Postmodern Mind* karya Huston Smith, dalam "Agama dan Tantangan Pascamodernisme", dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.

[58] M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara* (Bandung: Mizan, 2011), h. 199.

[59] Lihat M. Dawam Rahardjo, "Prakata Penulis", dalam M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik.* Dawam, antara lain, mengatakan bahwa ia adalah pengagum Partai Masyumi karena mengusung agenda demoktasi dan pembangunan ekonomi, dan juga karena dipimpin oleh orang-orang yang berintegritas tinggi, seperti Sjafruddin Prawiranegara (h. 22).

[60] M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik,* h. 201.

E. Al-Qur`an di Mata Ilmuwan Sosial: Fungsionalisasi al-Qur`an di Ranah Ilmiah

Jika ada penilaian, sebagaimana dikemukakan oleh sebagian tokoh, bahwa kedua sosok ilmuwan sosial ini adalah intelektual *sui generis*, atau bisa dikatakan *mawsû'î* (ensiklopedis), tampaknya tidak berlebihan. Mereka menekuni banyak disiplin ilmu dan tampak otoritatif ketika berbicara tentang bidang-bidang lain. Namun, tidak berarti bahwa tanggapan terhadap rambahan baru mereka berdua ke disiplin ilmu lain tidak mengundang reaksi. Dawam, misalnya, meski "dibesarkan" secara formal di pendidikan ekonomi sebagai sarjana di Universitas Gajah Mada, juga dididik dalam pengajian-pengajian tafsir di hadapan kyai, semisal K. H. Abbas Dasuki, jebolan pendidikan di Mekkah selama sembilan belas tahun (1935-1953), tetap mendapat kritik. Karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, disebut oleh M. Quraish Shihab sebagai hasil "pemahaman terhadap al-Qur`an" dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial, untuk tidak menyebutnya sebagai "tafsir al-Qur`an".[61] Namun, dengan kebesaran hati, Dawam mengabadikan kritik itu dalam pengantar karya ini. Asumsi Dawam adalah bahwa setiap

---

[61] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. xx. Penilaian ini didasarkan alas an karena Dawam memasukkan tidak hanya uraian secara panjang lebar yang tidak terkait langsung dengan pemahaman terhadap ayat, melainkan juga lebih merupakan penerapan dari ayat yang telah dipahami. Misalnya, ketika ia membahas kosa-kata al-Qur`an '*rizq*", ia memulainya dengan teori kerja menurut pandangan Ibn Khaldûn. Uraian ini hanya untuk menunjukkan bahwa *rizq* juga dibahas dalam teologi dan fiqh. Penulis lain di Indonesia yang juga mengakui karyanya hanya sebagai "pemahaman" adalah Djohan Effendi, terlihat dari ungkapan kerendahan hatinya, "mencoba mengerti" dalam judul karyanya, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012). Djohan sendiri mengingatkan pembaca agar judul itu dibaca dengan satu kali tarikan napas (maksudnya tidak melupakan anak judulnya yang memuat ungkapan "mencoba mengerti"). Persoalan ini bukan sekadar persoalan semantik istilah semata yang tidak ada substansinya, melainkan memiliki perbedaan secara substansial. Sebagian ulama, semisal 'Abbâs al-'Aqqâd dan Bint al-Syâthi` membedakan antara "tafsir" dan "pemahaman", atau dalam distingsi Muhammad Husyan al-Thabâthabâ`î, antara "tafsir" dan "penerapan" (*tathbîq*). Tentang hal ini, lihat M. Qurasih Shihab, *Membumikan al-Qur`an Jilid 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), h. 559. Sebagai contoh, Abd. Muin Salim, seorang dosen UIN Alauddin Makassar, mengemukakan pemahaman 'Amr bin al-'Âsh tentang keputusannya untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin, melainkan hanya bertayammum, dengan mengambil QS. al-Nisâ`: 29. Ini adalah mengambil ayat yang sudah ditafsirkan untuk diterapkan sebagai dalîl (*istidlâl*).

orang dengan pengetahuan yang dimilikinya, termasuk dengan hanya membaca al-Qur`an melalui terjemahnya, bisa melakukan komunikasi langsung dengan al-Qur`an. Alasan mendasar yang dikemukakannya adalah karena al-Qur`an menyebut dirinya sebagai "petunjuk bagi manusia" (*hudan li al-nâs*), sehingga akses terhadap kitab suci tidak hanya menjadi monopoli kalangan ulama.[62] Seperti halnya Dawam, Kuntowijoyo juga mengemukakan pemahamannya terhadap ayat-ayat "favorit" untuk dirujuk sebagai dasar bagi ide yang ditawarkannya terkait dengan integrasi ilmu, seperti perujukannya kepada Q.s. Âli 'Imrân: 110 tentang ide "umat terbaik" yang melakukan transformasi sosial menjalankan misi profetik: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi.

Secara umum, fungsionalisasi ayat al-Qur`an memiliki beberapa level: (1) sebagai *inspirasi* di benak peneliti, atau penopang secara etis, di tengah teori yang ingin diterapkan, atau sebagaimana dianjurkan oleh Noeng Muhadjir, "dipakai untuk konsultasi, untuk pelita, untuk penjernih pada saat kita bingung, pada saat kita banyak berbeda teori, pada saat kita berbeda pemaknaan", bukan sebagai postulat dan menyusun premis;[63] (2) sebagai *sumber* ilmu pengetahuan, tidak hanya berkaitan dengan doktrin agama normatif, melainkan pengetahuan ilmiah; (3) sebagai titik-tolak dalam perumusan teori (*theory-building*); (4) sebagai kerangka rujukan nilai (aksiologis) pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan. Tiga fungsi terakhir adalah level fungsionalisasi al-Qur`an yang terkait secara substansial dengan kerja ilmu pengetahuan (epistemologi) dan nilai (aksiologi).

1. Al-Qur`an di Mata Sejarawan Kuntowijoyo

Pertama, fungsi al-Qur`an. Setiap muslim tentu saja mengakui bahwa al-Qur`an berfungsi sebagai "petunjuk bagi manusia" (*hudan*

---

[62] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an,* h. 11-12.

[63] Noeng Muhadjir, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif", dalam *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 62

li al-nâs). Akan tetapi, fungsi sentral itu kemudian dijabarkan oleh para penulis muslim dengan penjelasan berbeda. Sebagian penulis, semisal 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî,[64] menekankan dua fungsi al-Qur`an, yaitu sebagai kitab suci yang berisi hidayah atau petunjuk (*kitâb hidâyah*) dan sebagai kitab suci yang memuat aspek kemukijizatan (*kitâb i'jâz*). Fungsi pertama menjadi tujuan esensial diturunkannya al-Qur`an, sedangkan fungsi kedua merupakan fungsi penopang atau sarana yang menguatkan jati diri al-Qur`an sebagai kalam Tuhan yang otentik. Di mata Fazlur Rahman, seorang intelektual asal Pakistan, al-Qur`an adalah "dokumen untuk menusia" (*The Qur`an is a document that is squarely aimed at man*).[65] Distingsi dua intelektual pertama menekankan aspek substansial dan aspek komplementer. Dengan distingsi ini, pemahaman apa pun terhadap ayat al-Qur`an harus bermuara pada penjelasan tentang dimensi hidayahnya. Sedangkan, bagi Fazlur Rahman, dengan mengatakan al-Qur`an sebagai "dokumen", maka ayat-ayat al-Qur`an harus dipahami dalam konteks historisnya, dan "menyegarkannya kembali" dalam konteks kekinian melalui ideal-moralnya melalui metode "gerak ganda" (*double movement*).[66]

Pandangan Kuntowijoyo tentang al-Qur`an mirip dengan pandangan Fazlur Rahman. Menurut Kuntowijoyo, al-Qur`an harus dipahami dengan melihat "struktur transendental" sebagai referensi untuk menafsirkan realitas (di sini tampak kesejajaran antara ide "teologi transformatif" yang dikritiknya hanya karena tidak diterima oleh kalangan tradisional dan ide "ilmu sosial transformatif). Al-Qur`an, baginya, adalah "dokumen", yaitu bersifat "historis" dengan

---

[64] 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 24.

[65] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

[66] Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenges*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 325-326; "Social Change and Early Sunnah," dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P. K. Koya (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 231. Lihat juga ulasannya dalam Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 66.

merujuk ke peristiwa-peristiwa aktual di masanya, dan sekaligus bersifat "transendental", yaitu memiliki ide murni di luar manusia, otonom, sempurna, dan transhistoris.[67]

Kuntowijoyo menegaskan pernyataan yang hampir sama dengan pernyataan Fazlur Rahman, seperti berikut:

> Meskipun al-Qur`an juga dapat dikatakan sebagai suatu dokumen historis karena hampir setiap pernyataannya mengacu kepada peristiwa-peristiwa aktual sesuai dengan konteks sejarahnya ketika ia diturunkan, tetapi pesan utamanya sesungguhnya bersifat transendental, dalam arti melampaui zaman. Untuk memahami hal ini kita membutuhkan metodologi yang mampu mengangkat teks (*nash*) al-Qur`an dari konteksnya, yaitu dengan mentransendensikan makna tekstual dari penafsiran kontekstual berikut bias-bias historisnya.[68]

Dalam konteks seperti inilah, wajar kemudian Kuntowijoyo menjadikan al-Qur`an sebagai titik-tolak bagi ide-ide transformasinya, karena di mata al-Qur`an, meski tampak "terbenam" dalam uraian dan pernyataan historis, tapi ada muatannya yang transenden yang bisa diproyeksikan ke masa depan.

Aktualisasi pesan-pesan aktual al-Qur`an di masa kini diwujudkan oleh Kuntowijoyo dengan menjadikannya sebagai "paradigma" bagi perumusan teori (epistemologis) yang disebutnya sebagai "*Quranic theory-building*" (perumusan teori al-Qur`an) hingga sebagai "kerangka rujukan nilai" dalam pengembangan ilmu pengetahuan (aksiologis).

Kedua, ayat-ayat al-Qur`an yang difungsionalisasi sebagai titik-tolak ide transformatif. Ia merujuk kepada Q.s. Âli 'Imrân: 110

"Umat terbaik"

↑

Tujuan (idealisasi)

Sarana (proses) → Humanisasi → Liberasi → transendensi

---

[67] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 361.

[68] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 362.

Kuntowijoyo tidak merujuk juga ke Q.s. al-Baqarah: 143 tentang "umat moderat" (*ummah wasath*) yang mengidealiasasikan umat Islam sebagai "saksi terhadap manusia", sebagaimana dirujuk oleh Dawam, padahal tantangan masyarakat sekarang bukan hanya dehumanisasi, penindasan, dan jauh dari nilai-nilai agamanya secara terlembaga, melainkan secara khusus juga menghadapi tantangan radikalisasi. Agaknya, dalam pandangan Kuntowijoyo, tiga misi ini sudah representatif, termasuk dalam konteks upaya deradikalisasi.

Ketiga, mekanisme penafsiran. Kuntowijoyo tidak merujuk ke sumber lain sebagai media penjelas/ penafsir makna ayat, seperti lazimnya dalam ilmu tafsir, semisal tafsir ayat dengan ayat, hadîts, atau pendapat Sahabat Nabi dan Tâbi'ûn. Ia tidak bekerja dalam koridor *tafsîr bi al-ma`tsûr*, melainkan bekerja dalam *tafsîr bi al-ra`yi*, khususnya *ta`wîl*. Bagaimana ia melakukan lompatan dalam memaknai "*ta`murûna bi al-ma'rûf*" (kamu menyuruh orang lain melakukan kebajikan, *amr bi al-ma'rûf*) dari makna keagamaan (dakwah) ke "humanisasi", "*tanhawna 'an al-munkar*" (kamu mencegah orang lain melakukan kejahatan, *nahy 'an al-munkar*) dari makna keagamaan ke "liberasi" atau "emansipasi", dan "tu`minûna bi Allâh" (kamu beriman dengan Allah) dari makna keagamaan ke "transendensi"?

Lompatan pemaknaan bergerak dari suatu segmen ke segmen makna lain:

a. Dalam ungkapan Muhammad Asad dalam *The Message of the Qur`an*, menggeser *dari yang partikular ke umum (general)*, dan *dari yang insidental ke yang intrinsik*.[69] Sebagaimana dikemukakan, beberapa penafsir, semisal Ibn 'Abbâs dari kalangan penafsir klasik dan Sayyid 'Abd al-Hâdî dari kalangan penafsir modern, membatasi makna ayat ini hanya relevan dalam konteks masyarakat di bawah kepemimpinan Nabi di Madinah, dan bahkan, dengan semangat Arabisme, hanya relevan dalam konteks masyarakat Arab. Namun, bagi Kuntowijoyo, historisitas ayat tidak menutup kemungkinan bahwa ada maknanya yang transendental, masih

[69] Muhammad Asad, *The Mesage of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984), h. vii

relevan, dan otonom di luar manusia. Caranya adalah dengan menarik dimensi partikular atau insidentalnya ke makna umum dan intrinsik dengan memahami bahwa "menyuruh kebajikan" sebenarnya dari substansinya adalah proses humanisasi, karena melakukan kebajikan sebenarnya, menurut Kuntowijoyo, adalah menghilangkan "kebendaan", ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.[70] Manusia akan kehilangan kemanusiaannya jika hanya beroreintasi semata ke materi, karena unsur mendasar kemanusiaan manusia adalah dimensi spiritualitasnya. Kuntowijoyo melakukan pemaknaan dengan mekanisme yang sama dalam "liberasi" atau "emansipasi" dan "transendensi.

b. Salah satu kaidah penafsiran (ke-11) yang dikemukakan oleh 'Abd al-Rahmân bin Nâshir bin 'Abdillâh al-Sa'dî dalam *al-Qawâ'id al-Hisân* menyatakan bahwa seorang penafsir tidak hanya harus memperhatikan kesesuaian (*tathâbuq*) antara penafsiran yang dikemukakannya dengan teks, melainkan juga aspek-aspek yang terkandung dalam pengertian makna yang disodorkannya (*tadhammun*) dan juga aspek-aspek yang secara logis terkait dengannya (*talâzum*). Tiga varian pemaknaan ini bergerak dari pemaknaan tekstual (tidak harfiah) ke pemaknaan analogis. Mekanisme ini memungkinkan terjadinya perluasan makna (*tawsî' al-ma'nâ*). "Menyuruh kebajikan" (*amr bi al-ma'rûf*) dari aspek kandungan memuat cakupan luas, sebagaimana dikemukakan oleh Kuntowijoyo, dari yang bersifat individual, semi-sosial, hingga kolektif-sosial. Oleh karena itu, misi *amr bi al-ma'rûf* tidak boleh dibatasi pada anjuran kepada seseorang untuk melakukan kebajikan yang hanya bermanfaat untuk kesalehan individualnya, melainkan juga yang efeknya secara luas mencakup masyarakat luas. Termasuk dalam pengertian "pemaknaan analogis" adalah mengaitkan segala hal (kondisi, pra-syarat) yang terkait dengan pelaksanaan misi profetik itu.

---

[70] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 98.

2. Al-Qur`an di Mata Ekonom M. Dawam Rahardjo

Pertama, fungsi al-Qur`an. Seperti halnya Kuntowijoyo, sebagai seorang yang terdidik dalam ilmu Islam, meski secara otodidak dan pendidikan rendah secara formal, namun terlibat dalam kajian-kajian intensif di *limited group* bersama A. Mukti Ali dan di LP3ES, Dawan juga menyadari fungsi al-Qur`an tidak terbatas pada doktrin normatif yang abstrak, melainkan menjadi titik-tolak refleksi terhadap realitas empiris, atau dengan kata lain, al-Qur`an dianggap fungsional bagi agama dan kehidupan. Seperti dituangkannya dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an*, salah satu sisi penting pandangannya terhadap al-Qur`an adalah bahwa ia menjadikan al-Qur`an sebagai media "kritik sosial", seperti ketidakadilan, riba sebagai praktik lintah darat, eksploitasi ekonomi, dan kesenjangan antara miskin dan kaya. Bahkan, di bawah bab (*chapter*) "Refleksi Sosiologi al-Qur`an: Landasan Revolusi Sosial" dalam karya itu, Dawam menginginkan ajaran al-Qur`an menjadi fungsional sebagai titik-tolak ide bagi "revolusi sosial", yaitu transformasi secara besar-besar bagi segi-segi kehidupan masyarakat yang dianggap tertinggal. Dari menghadirkan kembali *setting* kota Madinah, tempat bagi perkembangan baru bagi revolusi Nabi,[71] hingga menjejerkan sejumlah sosok Nabi pelaku revolusi, seperti Nabi Syu'aib as, Lûth a.s.,[72] hingga pemaknaan *shirâth* sebagai "tata cara hidup" yang dihadirkan oleh al-Qur`an sebagai kritik atas golongan manusia yang memakan orang lain secara tidak sah.[73]

Kedua, ayat al-Qur`an yang dirujuk dalam ide tentang integrasi ilmu. Membaca pemikiran Dawam tentang integrasi ilmu dan titik-tolak normatifnya (teks al-Qur`an), tentu saja, mengharuskan penelusuran yang komprehensif terhadap beberapa idenya yang terkait yang tertuang dalam beberapa karyanya. Namun, penulis akan memfokuskan hanya pada perumusan teori (*theory-building*),

---

[71] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban [PSAP] Muhammadiyah, 2005), h. 162-174.

[72] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an* , h. 166-167.

[73] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur`an,* h. 193.

sebagaimana dikemukakan. Dawan mengutip Q.s. al-Baqarah: 143, khususnya terkait dengan misi yang diemban oleh umat Islam sebagai "saksi terhadap manusia" (*syuhadâ` 'alâ al-nâs*). Misi ini, tentu saja, seharusnya tidak terlepas dari konsep kuncinya, "umat moderat" (*ummah wasath*) yang disebutkan dalam ayat tersebut. Yang ia maksud dengan "saksi terhadap manusia" adalah menjadi contoh penerapan prinsip keadilan, musyawarah, takwa, kerja sama (*ta'âwun*), dan amal saleh.[74] Dawan tidak secara eksplisit merujuk ketika menafsirkan ayat ini ke sumber-sumber tekstual, baik ayat lain atau hadîts. Namun, prinsip-prinsip yang disebut di sini adalah nilai-nilai yang secara generatif dari, dan sejalan dengan, penafsiran yang berkembang di kalangan mufassir tentang ungkapan "*wasath*" (makna generik: tengah) yang dijabarkan dengan "orang-orang adil dan baik" (*al-'udûl wa al-khiyâr*).[75] Keadilan dan kebaikan menjadi sumber bagi prinsip-prinsip tersebut. Lalu, bagaimana mekanisme yang diterapkan Dawam dalam menafsirkan "saksi" tersebut sebagai contoh penerapan prinsip-prinsip itu? Sebagian penafsir klasik, semisal Ibn Katsîr,[76] Ibn 'Athiyyah,[77] al-Syawkânî,[78] Abû al-Faraj ibn al-Jawzî,[79] Amîr 'Abd al-'Azîz,[80] dan al-Baydhâwî[81] menafsirkannya dalam pengertian eskatologis, yaitu bahwa umat Islam di akhirat nanti akan menjadi saksi bahwa Nabi Muhammad telah menyampaikan misi kenabiannya kepada umat. Begitu juga, beliau menjadi "saksi" bahwa

---

[74] M. Dawam Rahardjo, "Penelitian Ilmiah…", h. 27.

[75] Abû al-Fidâ` Ismâ'îl ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), juz I, h. 191; al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân* (t.tp.: t.p. t.th.), Juz II, h. 153; Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, 1985), Juz II, h. 6.

[76] Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm,* Juz I, h. 191-192.

[77] Ibn 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Juz I, h. 219.

[78] Al-Syawkânî, *Fath al-Qadîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), Juz I, h. 150.

[79] Abû al-Faraj ibn al-Jawzî, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), Juz I, h. 134.

[80] Amîr 'Abd al-'Azîz, *Tafsîr Sûrat al-Baqarah* (Beirut: Dâr al-Furqân, 1985), h. 229.

[81] Al-Baydhâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz I, h. 195.

umatnya telah beriman dan melaksanakan apa yang disampaikan kepada mereka. Sedangkan, kalangan penafsir modern, semisal Muhammad 'Abduh, Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, dan Sayyid Quthb menafsirkannya sebagai peran aktif yang harus dimainkan oleh umat Islam "saksi kebenaran" dalam pengertian sebagai contoh pelaksanaan sikap moderasi dan keadilan, dan "saksi" dalam pengertian melakukan koreksi atau kontrol terhadap eksterisme pandangan materialisme dan spiritualisme.[82] Dengan demikian, penafsiran Dawam lebih cenderung kepada trend penafsiran modern.

Ketiga, mekanisme penafsiran. Pemaknaan ungkapan "*syuhadâ`*" dari sebagai saksi menjadi contoh penerapan prinsip-prinsip tersebut jelas bertolak dari makna denontatif ke makna konotatif. "Saksi" tidak diartikan sebagai "saksi" dalam pengertian ekstalogis, sebagaimana dianut penafsir klasik umumnya, melainkan dikonotasikan sebagai peran sosial. Di samping, bergerak dari makna insidental ke yang intrinsik, sebagaimana tampak pada pemahaman Kuntowijoyo terhadap Q.s. Ali 'Imrân: 110, di sini Dawam menerapkan penafsiran semiotik, yaitu berupaya menafsirkan ungkapan-ungkapan tidak dalam makna denotatif, melainkan secara konotatif. Pemaknaan semiotik seperti ini relevan untuk sebuah penafsiran transformatif, karena pemaknaan yang dikemukakan tidak tekstual, tidak harfiah, melainkan mencoba menangkap secara mendalam makna simbolik yang diinginkan oleh al-Qur`an. Penafsiran ini juga memiliki titik-temu dengan model pembacaan artistik oleh Sayyid Quthb, seorang penafsir dan aktivis Ikhwân al-Muslimîn, yang menulis *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur`ân*.[83] Contoh lain dari penafsiran Dawam terhadap ayat al-

---

[82] Lihat dalam Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 4-5; Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî* (Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, 1985), Juz II, h. 6-7; Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.), Juz I, h. 130-131.

[83] Dawam merujuk karya ini dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an*. Karya Sayyid Quthb ini dikutip oleh Dawam dalam konteks bahwa al-Qur`an memiliki bahasa yang kuat dalam menyampaikan pesan transformatifnya lewat bahasa perumpamaan dan himbauan. Misalnya, Q.s. Thâhâ: 1-4 yang pernah dibaca oleh Fâthimah di hadapan 'Umar bin al-Khaththâb yang menyebabkan tokoh ini kemudian masuk Islam. Ayat-ayat dalam surah ini, sebagaimana Dawam tulis, berisi himbauan dan perumpamaan

Qur`an yang menguatkan kesimpulan penulis bahwa ia menerapkan pembacaan semiotis adalah ketika ia menafsirkan "mendustakan" terhadap "agama" dalam Q.s. al-Mâ'ûn: 1-7. Menurutnya, yang dimaksud dengan orang-orang yang "mendustakan agama" adalah orang-orang "melupakan sikap dan tindakan cinta kasih antarsesama manusia, atau hilangnya tanggung-jawab sosial". Begitu juga, kata "*al-dîn*" di sini tidak ditafsirkan dengan agama, melainkan "aturan hidup".[84] Jadi, orang-orang yang mendustakan agama di sini, menurutnya, adalah orang-orang tidak mengindahkan, atau melanggar aturan hidup, yaitu aturan yang menyatakan bahwa harus ada kepedulian antarsesama atas dasar kasih sayang dan cinta kasih, baik dengan memberi makan orang miskin atau menyantuni anak yatim. Penafsiran "mendustakan" menjadi "melanggar/ hilang tanggung jawab" dan "agama" menjadi "aturan hidup" berlangsung dari pemaknaan semiotik yang menekankan makna konotatif dibandingkan makna denotatif. Pemaknaan konotatif harus berlangsung dengan mempertimbangkan berbagai konteks dalam ayat atau kode-kode.[85]

Tabel: Perbandingan Fungsionalisasi al-Qur`an

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
1	Proyek pemikiran	Ilmu sosial profetik	Tujuan: ilmu sosial Islam, khususnya ekonomi Islam Sarana: dekolonialisasi ilmu sosial

kepada manusia Mekah yang keras kepala dan sangat ingkar kepada kebenaran. M. Dawam Rahardjo, Paradigma al-Qur`an, h. 154-155.

[84] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah*, h. 126.

[85] Tentang semiotika, lihat, misalnya, T. K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982); Roland Barthes, *Elemen-elemen Semiologi,* terj. M. Ardiansyah (Yogyakarta: Ircisod, 2012); Arthur Asa Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010); Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imaginasi* (Bandung: Mizan, 2011), h. 157-173, 191-226.

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
2	Ayat yang dirujuk	Q.s. Ali 'Imran: 110: • "Umat terbaik" (*khayr ummah*) • Misi profetik: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi	Q.s. al-Baqarah: 143 • "Umat moderat" (*ummah wasath*) • "Saksi atas manusia" (*syuhada` ala al-nâs*)
3	Sumber penafsiran	• Merujuk ke ayat secara langsung (bukan tafsir ayat dengan ayat) • *Bi al-ma`qûl*	• Merujuk ke ayat secara langsung • Terkadang: telaah tematis • *Bi al-ma`tsûr-ma`qûl*
4	Metode penafsiran	• Sintentik (thd kisah dan *amtsâl*) • Analitis (doktrin) model analisis semantik Toshihiko Izutsu • Historis-transendental	• Tematis (mawdhû'î) • Historis • Antropologis
5	Mekanisme/ teknik	• Ta`wil: • aksidental ke substantif • *manthûq* ke *mafhûm* • Perluasan makna (*tawsî' al-ma'nâ*)	Ta`wil: • aksidental ke substantif • *manthûq* ke *mafhûm* • Semiotik
6	Pendekatan	• Sosial (*al-tafsîr al-'ilmî*) • Transformatif (*ta<u>h</u>arrurî*)	• Sosial (*al-tafsîr al-'ilmî*) • Transformatif (*ta<u>h</u>arrurî*)

Kuntowijoyo dan Dawan sama-sama merupakan ilmuwan sosial, hanya saja intelektual yang pertama *concern* pada ilmu sejarah dan yang kedua pada ilmu ekonomi. Keduanya memiliki arah yang hampir sama dalam mengfungsionalisasikan al-Qur`an dalam ranah ilmiah, yaitu sebagai titik-tolak perumusan teori dan kerangka rujukan nilai.

Metode penafsiran yang mereka berdua, meski memiliki perbedaan (sintetik-analitis pada Kuntowijoyo dan tematis-historis-antropologis pada Dawam), keduanya sama-sama sadar akan pentingnya memaknai al-Qur`an tidak hanya dari signifikansi historisnya yang terkait dengan peristiwa-peristiwa, melainkan juga signifikansi maknanya yang trans-historis. Dalam konteks maknanya yang hidup, segar, dan otonom inilah, keduanya bertolak dengan proyeksi ide masing, yaitu Kuntowijoyo dengan jargon "ilmu sosial profetik" dan Dawam dengan "ekonomi Islam". Keduanya sama-sama berwatak transformatif.

F. Menimbang Tawaran Model Integrasi Kuntowijoyo dan Dawam

1. Orisinalitas Pemikiran

Ide tentang "ilmu sosial profetik", sebagai suatu istilah, yang dilontarkan oleh Kuntowijoyo tampak baru. Namun, sebagai sebuah paradigma, yaitu "paradigma profetik", pernah diperkenalkan oleh Ausaf Ali. Menurutnya, ilmu sosial perlu dibangun di atas visi kenabian sebagai sebuah paradigma.[86] Begitu juga, pengakuan al-Qur`an sebagai sumber ilmu pengetahuan dalam pemikiran Kuntowijoyo bukanlah hal yang baru. Sebelumnya, Murtadha Muthahhari, meski tidak secara eksplisit, mengakui hal tersebut.[87] Yang perlu diapresiasi adalah bahwa Kuntowijoyo menyatukan antara visinya tentang integralisasi (pada level epistemologi dan aksiologis) dan objektivikasi (internalisasi nilai, "penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori objektif"). Yang dimaksudnya dengan "objektivikasi" adalah tuntutan berperilaku secara objektif, tanpa memandang latar belakang, atas dasar bahwa Islam menjadi rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'âlamîn*), sebagai agama keadilan.[88] Dalam konteks integrasi ilmu,

---

[86] Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), h. 167-168.

[87] Abidin, *Paradigma Islam,* h. 170-171.

[88] Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (edisi Tiara Wacana), h. 61.

objektivasi menjadi kerangka rujukan nilai bagi pengembangan dan pemanfaatan ilmu.

Ide tentang "dekolonialisasi ilmu-ilmu sosial" yang dilontarkan oleh Dawam bukanlah seluruhnya baru. Pertama, secara umum, keinginan "melucuti" konten ideologis Barat di balik ilmu-ilmu mereka telah dengan lantang disuarakan oleh semisal Edward Said dalam karyanya, *Orientalism*. Ini yang menjadi bibit kesadaran Timur akan perlu kajian mereka tentang Barat (oksidentalisme). Di Mesir, intelektual semacam Hasan Hanafî telah merumuskan dengan panjang lebar tentang perlu oksidentalisme dalam karyanya, *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb* (Pengantar Oksidentalisme). Hanya saja, memang Hasan Hanafî tidak masuk ke dalam detil tentang integrasi ilmu, apalagi hingga *theory-building*, sebagaimana dilakukan oleh Dawam. Orisinalitas tawaran Dawam adalah bahwa ia menyusun perumusan teori hingga langkah-langkah riset, tidak hanya mendasarinya dengan uraian filosofis, melainkan menjelaskan dari basis pengalaman empirisnya di lapangan sebagai seorang ekonom. Ini juga yang membedakannya dari Kuntowijoyo yang meski uraiannya *sophisticated* dan mendalam dalam landasan filosofis, tapi tidak berbasis pengalaman sebagaimana halnya Dawam. Dalam uraiannya tentang enam langkah metode praksis dalam pengembangan ekonomi Islam, dalam hal ini zakat, Dawam berhasil menggabungkan antara teori dan praktik.

Dalam ranah ekonomi, ide tentang pentingnya refleksi normatif tentang al-Qur`an sebagai dasar teori dan perilaku ekonomi telah dikemukakan oleh Sjafruddin Prawiranegara, sebelum Dawam melontarkan ide yang sama.[89]

2. Kekuatan dan Kelemahan

Masing-masing tawaran integrasi ilmu ini bisa dilihat dari kekuatan dan kelemahan. Ide integrasi ilmu yang disodorkan oleh Kuntowijoyo memiliki dasar filosofis yang kuat. Sejak awal, ia merancang ilmu sosial profetik untuk mengisi kekosongan ilmu sosial selama ini yang hanya menjelaskan fenomena dan tidak berupaya mentransformasikannya

[89] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (edisi Tiara Wacana), h. 349.

ke situasi lebih baik. Kuntowijoyo, bahkan, lebih jauh menjawab tentang oleh siapa dan ke arah mana transformasi itu harus dilakukan. Jawaban terhadap permasalahan ini diformulasikannya melalui misi profetik: humanisasi, liberasi/ emansipasi, dan transendensi. Misi profetik ini, atau semisalnya yang genuine dari dasar Islam, tidak dirumuskan oleh Dawam secara detil dan filosofis seperti halnya Kuntowijoyo.

Kuntowijoyo tersebut tidak berbicara secara detil dan aplikatif, seperti halnya Dawam, tentang bagaimana perumusan teori itu dilakukan, dan bagaimana apa yang disebut sebagai refleksi normatif, atau "refleksi teologis" itu dilakukan agar ilmu-ilmu sosial berakar secara teoretis dan aplikatif dari al-Qur`an sebagai ide dasarnya. Hal itu karena, menurutnya, ilmu ekonomi harus melahirkan "teori yang berakar", *grounded theory*, melalui riset aksi, riset partisipasi, dan penyadaran, *grounded research*, dan bersifat fenomenologis.[90]

Tabel berikut menunjukkan sisi-sisi persamaan dan perbedaan, serta sekaligus mencerminkan kekuatan dan kelemahan, pada dua konsep intergrasi ilmu tersebut:

Tabel: Perbandingan Konsep Integrasi Ilmu

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
1	Penjelasan	Teoretis-filosofis	Teoretis-praktis (ekonomi sebagai terapan)
2	Integrasi epistemologis	Integralisasi	• Dekolonialisasi (langkah awal)
		• Perumusan teori	• Perumusan teori dan praktik (empiris) – *grounded theory*

[90] M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah,* h. 156. Lihat juga ulasan Kuntowijoyo tentang pemikiran Dawam ini dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 349.

No	Aspek	Kuntowijoyo	M. Dawam Rahardjo
3	Integrasi aksiologis	Objektivikasi (Nilai: Islam sebagai rahmat bagi semesta) • Humanisasi • Liberasi/ emansipasi • Transendensi	Ilmu untuk transformasi sosial
4	Fungsi al-Qur`an	• sumber ilmu pengetahuan	• sumber ilmu pengetahuan
		• Titik-tolak perumusan teori	• Titik-tolak perumusan teori
		• kerangka rujuan nilai	• kerangka rujuan nilai

Dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan tentang posisi al-Qur`an dalam integrasi ilmu menurut pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo. Kedua intelektual ini menempatkan al-Qur`an dalam posisi sebagai berikut. Pertama, sebagai sumber ilmu pengetahuan, tidak hanya berkaitan dengan doktrin agama normatif, melainkan pengetahuan ilmiah. Kedua, sebagai titik-tolak dalam perumusan teori (*theory-building*). Ketiga, sebagai kerangka rujukan nilai (aksiologis) pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan. Tiga fungsi ini adalah level fungsionalisasi al-Qur`an yang terkait secara substansial dengan kerja ilmu pengetahuan (epistemologi) dan nilai (aksiologi). Meski memiliki arah yang sama, yaitu memfungsionalisasikan al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu secara epistemologis dan aksiologis, keduanya berbeda dalam beberapa hal. Dawam, misalnya, lebih menekankan sisi riset aksi, lebih praktis, dan berbasis pengalaman, sedangkan Kuntowijoyo lebih filosofis dan teoretis.

Dalam konteks masa depan ide integrasi ilmu yang mereka tawarkan, di tengah berbagai ketidakpuasan para intelektual muslim terhadap ilmu-ilmu sekuler, tawaran integrasi ilmu yang didasarkan atas pondasi dari wahyu al-Qur`an, baik sebagai sumber

ilmu pengetahuan hingga sebagai kerangka rujukan nilai, perlu diapresiasi. Kita tidak hanya memerlukan telaahan teoretis dalam hal kemungkinan diadopsi sebagai model integrasi ilmu, melainkan juga aplikasi, karena ilmu pengetahuan tidak hanya hasil perumusan secara deduktif pada tingkat teori, melainkan pembuktian secara empiris dan hasil praktik-praktik, atau aksi-aksi, seperti halnya dalam riset aksi.

Ilmu sosial profetik, atau apa pun namanya yang menimba dari kebenaran wahyu sebagai dasarnya perlu disambut secara optimis. Ini sama kondisinya dengan tawaran "filsafat profetik" yang dilontarkan oleh Seyyed Hossein Nasr. Dalam karyanya, *Islamic Philosophy from Its Origins to the Present*, mengemukakan kekecewaan terhadap sikap dan perilaku muslim sendiri. Menurutnya, sekelompok pakar muslim sekuler ketika menulis filsafat Islam tidak merujuk ke tradisi filsafat Islam, dan bahkan mengritik ide "filsafat profetik". Keadaan di kalangan muslim ini bertolak belakang dengan keadaan di kalangan kristiani. Sejumlah filosof Amerika justru sekarang bergabung dalam masyarakat filosof-filosof Kristen. Begitu juga, ketertarikan dengan filsafat Yahudi meningkat di Barat. Kekecewaan ini seharusnya tidak terjadi, jika kaum muslim mau mengapresiasi tawaran yang bersumber dari Islam sendiri.

SELURUH KELUARGA BESAR
PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN ANTASARI BANJARMASIN

Mengucapkan

Selamat & Sukses

atas pengukuhan guru besar

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag

Pada bidang Ilmu Tafsir
di UIN Antasari Banjarmasin
4 Oktober 2023

BAGIAN DUA

PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QUR`AN: ANEKA TAWARAN METODOLOGI DALAM KONTEKS INDONESIA

BAB III
PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QUR`AN: WACANA KONTEMPORER DI INDONESIA

A. Kekayaan Tawaran Lokal Indonesia

Setiap pemikiran terkait dengan kandungan pemikiran (*afkâr*) dan metode berpikir yang mendasarinya (*manhaj al-fikr*). Begitu juga, tafsir al-Qur`an terdiri dari dua aspek, yaitu kandungan penafsiran yang merupakan produk berpikir penafsir, dan metode penafsiran yang merupakan cara yang ditempuh oleh penafsir dalam menafsirkan al-Qur`an, baik yang terkait dengan bentuknya, seperti tafsir dengan riwayat dan tafsir dengan nalar, metodenya, seperti *tahlîlî, ijmâlî, muqâran,* dan *mawdhû'î*, maupun corak, seperti tafsir dengan corak yuridis (*fiqhî*), saintifik (*'ilmî*), sufistik (*isyârî*), dan filosofis (*falsafî*).[1]

Tafsir al-Qur`an, baik dari segi produk penafsirannya (*content*) maupun dari metode penafsirannya (*method*) telah mengalami perkembangan yang pesat, baik di Timur Tengah maupun di belahan dunia Islam lain, seperti di Asia Tenggara. Di Timur Tengah, tempat tafsir al-Qur`an semula tumbuh dan berkembang, sebagaimana telah disurvei secara ekstentif oleh Muhammad Husayn al-Dzahabî dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan dengan judul *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* (Tafsir dan Para Penafsir), tafsir al-Qur`an sejak periode klasik hingga periode modern telah berkembang dengan berbagai

[1] Fahd al-Rûmî menyebut apa yang disebut "bentuk tafsir" di atas dengan istilah *uslûb* (*asâlîb*) *al-tafsîr*, "metode tafsir" dengan *tharîq* (*thuruq*) *al-tafsîr*, dan "corak tafsir" dengan *manhaj* (*manâhij*) *al-tafsîr*. Lihat Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-Rûmî, *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih* (Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009/ 1430). Peneliti dalam penelitian ini menggunakan istilah "metode" tafsir untuk teknik atau cara penafsiran, sedangkan "metodologi" tafsir untuk filosofi atau penjelasan mendalam tentang berbagai aspek metode, tidak hanya terkait teknik, melainkan pendekatan, aliran, dan sebagainya. Pembedaan ini akan diuraikan lebih lanjut.

corak aliran, baik Ahl al-Sunnah maupun Syî'ah, dan latar belakang spesialisasi keilmuan penafsir, baik kalangan teolog, fuqahâ`, sufi, maupun ilmuwan.[2]

Perkembangan tafsir al-Qur`an tersebut, tentu saja, berangkat dari perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an, karena metodologi tafsirlah yang melahirkan produk penafsiran. Bermula dari sentralnya, metode tafsir tumbuh dari penafsiran Nabi Muhammad yang disebut sebagai "*al-tafsîr al-nabawî*", seperti tafsir ayat dengan ayat lain,[3] atau tafsir satu tema dengan merujuk ke beberapa ayat,[4] yang menjadi cikal-bakal bagi metode yang kemudian belakang dikembangkan sebagai "metode tematik" (*al-tafsîr al-mawdhû'î*). Kemudian, metode tafsir dikembangkan oleh para Sahabat Nabi, seperti Ibn 'Abbâs dan Ibn Mas'ûd. Di tangan para sahabat, kemudian berkembang pusat-pusat transmisi tafsir dan aliran-aliran tafsir di beberapa daerah, seperti aliran tafsir di Mekkah yang dirintis oleh Ibn 'Abbâs dengan murid-muridnya, seperti Sa'îd bin Jubayr dan Mujâhid, aliran Madinah di tangan Ubay bin Ka'b dengan murid-muridnya, seperti Abû al-'Âliyah dan Muhammad bin Ka'b al-Qurazhî, dan aliran Irak di tangan Ibn Mas'ûd dengan murid-muridnya seperti 'Alqamah bin Qays dan Masrûq.[5] Para penafsir al-Qur`an dari kalangan Sahabat Nabi dan murid-murid dari generasi tâbi'ûn mengembangkan juga metode penafsiran yang dari segi sumber, karakteristik, dan ukuran validitasnya memiliki perbedaan-perbedaan tertentu dengan metode penafsiran pada masa sebelumnya.[6]

---

[2] Lihat lebih lanjut Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirun: Bahts Tafshîlî 'an Nays`at al-Tafsîr wa Tathawwurih wa Alwânih wa Madzâhibih ma'a 'Ardh Syâmil li Asyhar al-Mufassirîn wa Tahlîl Kâmil li Ahamm Kutub al-Tafsîr min 'Ashr al-Nabî Shallâ Allâh 'alayh wa Sallam ilâ 'Ashrinâ al-Hâdhir* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005), 3 volume.

[3] Muhammad 'Abd al-Rahmân Muhammad, *al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 99-101.

[4] Muhammad 'Abd al-Rahmân Muhammad, *al-Tafsîr al-Nabawî,* h. 151-152.

[5] Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 93-115.

[6] Tentang meode tafsir al-Qur`an di kalangan tâbi'ûn, lihat Muhammad 'Abd al-Rahmân Muhammad, *Tafsîr al-Tâbi'în Radhiyallâh 'Anhum: Simâtuh wa Khashâ`ishuh*

Ketika tafsir dikodifikasikan pertama kali di fase akhir masa pemerintah Dinasti Umayyah dan fase awal masa pemerintahan Dinasti 'Abbâsiyyah, tafsir masih didominasi oleh tafsir dengan riwayat dari Nabi ketika terjadi kodifikasi hadits Nabi, baru kemudian tafsir berupa riwayat hadîts-hadîts (*ahâdîts al-tafsîr, exegetical hadîths*) dikodifikasi (*tadwîn*) secara tersendiri, terpisah dari hadits, di tangan ulama semisal Ibn Mâjah (w. 373 H), Ibn Jarîr al-Thabarî (w. 310 H), Abû Bakr ibn al-Mundzir al-Naisâbûrî (w. 318 H), Ibn Abî Hâtim (w. 327 H), Ibn Hibbân (w. 329 H), dan al-Hâkim (w. 405 H). Perkembangan tafsir riwayat semakin marak, hingga tidak selektif antara yang shahîh dan yang tidak shahîh. Perkembangan itu juga ditandai dengan perkembangan tafsir rasional, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan merebaknya aliran-aliran.[7]

Dari pusatnya di Timur Tengah, seiring dengan perkembangan pengkajian ilmu-ilmu keislaman di berbagai belahan dunia Islam, tafsir al-Qur`an juga berkembang secara pesat dan menyebar secara luas di luar Timur Tengah, hingga sekarang. Perkembangan tersebut tidak hanya ditandai dengan perkembangan karya-karya (produk) tafsir, baik yang lengkap berupa tafsir seluruh ayat al-Qur`an maupun tidak lengkap berupa tema-tema tertentu, melainkan juga ditandai dengan perkembangan pemikiran metode tafsir al-Qur`an.

Di Mesir, misalnya, sebagaimana dikaji oleh 'Abdullâh Khursyîd al-Barrî dalam karyanya, *al-Qur`ân wa 'Ulûmuh fî Mishr (20-358 H)*,[8] pemikiran tentang metode tafsir telah lama berkembang yang menghasilkan produk-produk tafsir. Perkembangan tafsir di Mesir pada periode modern, dimulai sejak arus pembaruan dihembuskan oleh Muhammad 'Abduh dengan tafsir *al-Manâr*-nya. Tafsir ketika itu merespon isu-isu kontemporer yang dihadapi. Ibrâhîm Syarîf[9]

---

wa Mashâdiruh wa Qîmatuh al-'Ilmiyyah (Mekkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah "Mushthafâ al-Bâz", 1993 H/ 1413 H).

[7] Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, juz I, h. 127-134.

[8] (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1970).

[9] Ibrâhîm Syarîf, *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* (Cairo: Dâr al-Salâm, 2008).

dalam kajiannya menyimpulkan bahwa munculnya pembaruan tafsir diwarnai dengan corak yang menekankan hidayah al-Qur`an (*al-ittijâh al-hidâ`î*), sastrawi (*al-ittijâh al-adabî*), dan saintifik (*al-ittijâh al-'ilmî*). Jika Ibrâhîm Syarîf menemukan tiga corak tafsir modern tersebut, J. J. G. Jansen juga menemukan tiga respon tafsir modern, seperti tafsir 'Abduh, terhadap persoalan kealaman, persoalan filologi, dan persoalan keseharian.[10] Pada periode modern, Mesir sebagai pusat peradaban penting Islam di dunia ini telah melahirkan tidak hanya para penafsir al-Qur`an, melainkan para pencetus metode tafsir al-Qur`an, seperti Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ dengan pendekatan saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*) dan sastrawi-kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*), Amîn al-Khûlî, 'Â`isyah 'Abd al-Rahmân bin al-Syâthi`, Muhammad Khalafullâh dengan pendekatan sastrawi (*adabî*), Mahmûd Syaltût, Mushthafâ al-Marâghî dengan kesatuan topikal surah (*wahdat al-mawdhû' fî al-sûrah*) dan sastrawi-kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î*), Sayyid Quthb dengan pendekatan revolusionernya (*harakî*), Hasan Hanafî dengan hermeneutika pembebasannya, dan Nashr Hâmid Abû Zayd dengan hermeneutika dan teori komunikasi yang diterapkannya.

Perkembangan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an terjadi tidak hanya di Mesir, melainkan juga di berbagai belahan dunia Islam. Di anak benua India, misalnya, juga muncul para pencetus metodologi tafsir al-Qur`an, seperti Farâhî, Ishlâhî yang terkenal dengan analisis struktur kalimat (*nazhm*)[11] dan Fazlur Rahman dengan gerakan ganda (*double movement*) dalam teori hermeneutikanya.[12] Di Syria, Muhammad Syahrûr, mencetuskan hermeneutika dalam memahami ayat-ayat hukum, khususnya melalui

---

[10] J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1980).

[11] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur`an: A Study of Islâhi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur`ân* (Washington: American Trust Publications, 1986). Buku ini sedang diterjemahkan oleh Wardani ke bahasa Indonesia.

[12] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas*, terj. (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7-8.

teori batas (*nazhariyyat al-hadd*).[13] Di Afrika Selatan, beranjak dari kritik terhadap apartheid, Farid Esack melontarkan metodologi penafsiran ayat-ayat al-Qur`an dalam konteks pembebasan dari segala penindasan melalui hermenetika resepsinya (*reception hermeneutics*).[14] Di Maroko, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, seorang yang selama ini dikenal sebagai guru besar filsafat Islam, juga tidak hanya menulis tafsir dalam karyanya, *Fahm al-Qur`ân*,[15] melainkan juga menulis tentang metodologi tafsir dalam karyanya, *Madkhal ilâ al-Qur`ân al-Karîm*.[16]

Perkembangan pemikiran metodologi tafsir al-Qur`an di Indonesia pada periode modern[17] dan kontemporer juga tidak kalah dibandingkan dengan perkembangan di negara-negara lain, baik di Timur Tengah maupun Asia Tenggara. Dari segi produk penafsiran (karya-karya tafsir), sebagaimana disurvei oleh beberapa pengkaji, seperti Nashruddin Baidan,[18] Howard M. Federspiel,[19] Islah Gusmian,[20]

---

[13] Lihat Andreas Christmann, "The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur`anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour`s *al-Kitâb wa al-Qur`ân*," dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004).

[14] Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity AgainstOppressin* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 51-52.

[15] Judul lengkapnya: *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-WâdhihHasab Tartîb al-Nuzûl* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2008).

[16] (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2006).

[17] Periode modern dalam perkembangan tafsir al-Qur`an di Indonesia, menurut Nashruddin Baidan, dimulai sejak abad ke-20, karena sejak abad ini, telah berkembang penafsiran al-Qur`an. Kondisi ini jauh berbeda dengan periode-periode sebelumnya. Pada periode klasik (abad ke-7-15 M), periode pertengahan (abad ke-16-18 M), dan periode pra-modern (abad ke-19 M), umat Islam Indonesia dalam pembelajaran tafsir lebih banyak menggunakan tafsir Timur Tengah, khususnya *Tafsîr al-Jalâlayn* karya al-Suyûthî. Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), h. 31-111.

[18] Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003).

[19] Lihat Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an* (Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994). Karya diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur`an di Indonesia: dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).

[20] Islah Gusmian, *Kajian Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

dan M. Nurdin Zuhdi,[21] tafsir Indonesia mengalami perkembangan yang pesat pada periode modern dan kontemporer.

Perkembangan produk tafsir itu juga ditandai dengan perkembangan pemikiran dalam metodologi tafsir al-Qur`an. Di antara penulis produktif Indonesia tentang hal ini adalah M. Quraish Shihab yang di samping dikenal sebagai penulis *Tafsir al-Mishbah*, juga penulis metodologi tafsir al-Qur`an dalam berbagai karyanya, seperti *"Membumikan" al-Qur`an* dan *Kaidah Tafsir,* Nashruddin Baidan yang di samping menulis karya tafsir, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur`ani atas Masalah Sosial Kontemporer* dan *Tafsir Bi al-Ra'yi*, juga menulis metode tafsir al-Qur`an dalam karyanya, *Metodologi Penafsiran al-Qur`an* dan *Metode Penafsiran al-Qur`an: Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat Beredaksi Sama*, Abd. Muin Salim yang di samping menulis karya tafsir, *al-Nahj al-Qawîm*, juga menulis metode tafsir dalam karyanya, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*, *Metodologi Tafsir (Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu)* (orasi ilmiah pengukuhan guru besar), M. Dawam Rahardjo yang di samping dikenal sebagai penulis *Ensiklopedi al-Qur`an*, juga menulis metode tafsir al-Qur`an dalam karyanya, *Paradigma al-Qur`an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Djohan Effendi yang melalui karyanya, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci,* di samping menafsirkan ayat al-Qur`an, juga mengemukakan pemikiran baru tentang metode tafsir al-Qur`an, dan Abd. Moqsith Ghazali di samping menulis disertasi, *Argumen Pluralisme Agama*, juga menulis dalam artikel "Metodologi Penafsiran al-Qur`an".

Anthony H. Johns pernah mengritik tentang kurangnya kajian (survei) tentang studi al-Qur`an di Indonesia dalam ungkapannya, "*The Present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is not well surveyed*".[22] Menurut Johns, kajian tentang Qur'an di Indonesia dan

---

[21] Lihat M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

[22] Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and

Malaysia tidak disurvei dengan baik. Meski pernyataan ini dilontarkan puluhan tahun yang lalu (1984) dengan melihat varian tafsir Timur Tengah, seperti *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb, di Nusantara, pernyataan itu masih benar, terbukti dari masih sangat kurangnya kajian-kajian yang serius tentang literatur tentang al-Qur`an. Howard M. Federspiel, misalnya, hanya melakukan survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di Indonesia dan Islah Gusmian hanya melakukan survei 24 kajian tafsir selama kurun waktu 1990-2000. Hal itu belum lagi mempertimbangkan bahwa apa yang disebut Johns sebagai "studi-studi al-Qur`an" (*Quranic studies*), tentu tidak hanya mencakup karya-karya produk tafsir, melainkan juga karya-karya metodologi tafsir yang tidak dikaji secara memadai oleh para pengkaji.

Perkembangan marak dalam pasaraya metodologi tafsir di Indonesia disertai dengan kontestasi. Sebagaimana kita lihat dari berbagai perdebatan antarahli dan antarkelompok, kontestasi itu tampak, misalnya, dari persoalan hermeneutika untuk penafsiran al-Qur`an yang diusung oleh sebagian akademisi IAIN dan UIN, seperti oleh M. Amin Abdullah,[23] di satu sisi, tapi ditampik oleh kelompok Insists (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization*) di sisi lain, seperti oleh Adian Husaini yang menyebut hermeneutika sebagai bentuk invasi Barat dalam pemikiran Islam[24] dan Adnin Armas yang menyebut hermeneutika sebagai metodologi yang hanya relevan untuk kajian Bibel, bukan untuk kajian al-Qur`an.[25] Di antara tokoh-tokoh yang berpolemik itu, tidak terkecuali, di antaranya adalah tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, seperti M. Quraish Shihab menolak hermeneutika untuk digunakan sebagai metodologi

---

East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984), h. 155.

[23] Lihat, misalnya, dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 272-286.

[24] Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005), h. 288-333.

[25] Lihat Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005); Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003), h. 40-42.

dalam menafsirkan al-Qur`an,[26] sedangkan pemikir lain, seperti Abd. Moqsith Ghazali mengklaim kehandalan hermeneutika untuk kajian disertasinya tentang pluralisme agama.[27] Kontestasi itu sesungguhnya menunjukkan adanya dinamika perkembangan yang menarik untuk diperhatikan.

Tafsir dan metodologi tafsir al-Qur`an model Nusantara memiliki karakteristik tersendiri yang membedakannya dari tafsir Timur Tengah. Meminjam kritik post-modernisme, istilah "pinggiran" (*peripheral*) bagi tafsir Nusantara—jika diperlawankan dengan "sentral" yang didominasi oleh tafsir Timur Tengah—sebenarnya tidak tepat, karena baik tafsir "universal", jika boleh meminjam oposisi binner, maupun tafsir "lokal" sama-sama penting. Lokalitas tafsir dan metodologi tafsir yang mendasarinya akan memunculkan orisinalitas dan karakter keindonesian yang perlu diapresiasi, yang tidak selalu ditemukan akarnya dari khazanah tafsir Timur Tengah.

Selama ini, para pengkaji, semisal Howard M. Federspiel[28] dan A. H. Johns,[29] yang mengkaji tafsir Nusantara cenderung melihat perkembangan kajian tafsir di Nusantara sebagai "perpanjangan tangan" dari tafsir-tafsir Timur Tengah. Kesimpulan ini memang

---

[26] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), h. 401-480.

[27] Lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), h. 29-37.

[28] Di antara kesimpulannya adalah "model karya-karya tentang tafsir al-Qur`an yang ada di Indonesia pada dasarnya berasal dari karya-karya para penulis muslim Mesir seratus tahun yang lalu". Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an,* h. 292.

[29] Lihat Anthony H. Johns, "Islam in the Malay World", h. 155. Tulisan lain yang hampir sama yang menekankan lebih pada pengaruh tafsir-tafsir Timur Tengah terhadap tafsir-tafsir di Indonesia dalam, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile", dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân* (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 257-287. Tulisan yang terakhir (2006) juga hanya memuat potret umum kajian tafsir di Indonesia yang belum mewakili perkembangan mutakhir. Lihat Anthony H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey", dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (New York: Oxford University Press, 2006), h. 17-36. Bagian tulisan ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Syahrullah Iskandar, "Tafsir Al-Qur'an di Dunia Indonesia-Melayu: Sebuah Penelitian Awal", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, volume I, nomor 3, 2006, h. 459-486.

berdasarkan fakta bahwa dalam perkembangan awal, dalam pembelajaran tafsir, di pondok-pondok pesantren, literatur-literatur yang digunakan adalah karya ulama Timur Tengah, seperti *Tafsîr al-Jalâlayn* karya al-Suyûthî, atau jika karya ulama Indonesia, seperti *Tarjumân al-Mustafîd* karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel, orisinalitasnya diragukan sebagai karyanya sendiri, melainkan hanya terjemahan (*translation*) atau saduran (*rendering*), dari *Tafsîr al-Jalâlayn* atau *Tafsîr al-Baydhâwî*.[30] Kesimpulan ini tidak seluruhnya benar, karena meski tafsir Nusantara dipengaruhi oleh tafsir-tafsir Timur Tengah, tidak berarti bahwa secara keseluruhan tafsir Nusantara tidak memiliki orisinalitas sama sekali dan tidak memiliki karakteristik tersendiri, apalagi perkembangan mutakhir di Indonesia ditandai dengan tawaran-tawaran metodologi baru berkaitan dengan penafsiran al-Qur`an. Orisinalitas tidak hanya dilihat dari produk (*content*) tafsir, melainkan juga yang lebih mendasar adalah metode (*method*) tafsir yang mendasarinya. Metodelah yang menjadi unsur terpenting penopang orisinalitas tafsir Nusantara tersebut.

B. Trend-Trend Pemikiran tentang Pendekatan Tafsir al-Qur`an di Indonesia

1. Tradisionalis Kritis

Trend pemikiran tafsir al-Qur`an dimulai dengan munculnya kelompok "tradisionalis-kritis". Yang dimaksud dengan kelompok ini adalah kelompok yang menimba pemikiran metodologi tafsir yang mereka kemukakan dari sumber-sumber dari khazanah *turâts* ulama terdahulu, yang lebih banyak didominasi oleh sumber-sumber riwayat. Sikap mereka terhadap pemikiran "Barat", misalnya tentang hermeneutika dan filsafat ilmu, yang terkait dengan tafsir al-Qur`an memang agak beragam. Namun, setidaknya, mereka mencoba melakukan "klarifikasi kritis" dengan mendudukan tawaran-tawaran dari Barat tersebut dalam konteks tafsir al-Qur`an.

---

[30] Tentang berbagai pandangan tentang *Tarjumân al-Mustafîd*, lihat Faried F. Seanong, "al-Qur`an, Modernisme, dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur`an di Indonesia", dalam *Jurnal Studi al-Qur`an*, Vol. I, No. 3, 2006, h. 511-512.

a. M. Quraish Shihab: Pengembang Tafsir Tematik, Kritikus Hermeneutika

Perkembangan metodologi tafsir al-Qur`an dalam fase-fase awal tidak bisa terlepas dari peran M. Quraish Shihab. Melalui buku *bestseller*nya, *"Membumikan" al-Qur`an* yang terbit pertama kali pada tahun 1992,[31] ia menulis pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang dibaca luas, tidak hanya di kalangan perguruan tinggi Islam, melainkan juga di kalangan masyarakat luas. Di antara metode yang diperkenalkannya yang ditimbanya dari kuliah di Universitas al-Azhar bersama 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, adalah metode tafsir tematik (*mawdhû'î*). Aplikasi metode ini kemudian dibuktikannya dalam karyanya, *Wawasan al-Qur`an: Tafsir Maudhu'i atas Pelabagai Persoalan Umat* yang terbit pertama kali pada tahun 1996, di mana di dalamnya ia menerapkan metode tafsir tematik sebagai metode dengan mengumpulkan seluruh ayat al-Qur`an tentang suatu tema yang diangkat, dan dalam karyanya, *al-Mishbah*, di mana di dalamnya ia menerapkan metode tematik dalam surah dengan tetap mengikuti sistematika *mushhaf* (*tartîb al-mushhaf*).

Metode tafsir tematik yang ia tawarkan tidak orisinal dari pemikirannya sendiri, melainkan semula dicetuskan oleh al-Sayyid al-Kûmî, kemudian dikembangkan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, dan diterapkan oleh beberapa ulama, antara lain, oleh Mahmûd Syaltût dalam bentuk tafsir tematik persurah dalam karya tafsirnya.

Metode ini sebenarnya tidaklah baru dan memiliki akar yang kuat dalam karya al-Biqâ'î (w. 885 H/ 1480 M), tokoh yang karyanya *Nazhm al-Durar* dikaji oleh Quraish Shihab dan juga ditemukan dalam Muhammad al-Thâhir ibn Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang menjadi salah satu rujukan *Tafsir al-Mishbah*. Al-Biqâ'î adalah tokoh di mana pemikiran-pemikiran para ulama tafsir tentang pentingnya metode

[31] Buku ini kemudian disebut sebagai *"Membumikan" al-Qur`an* Jilid 1, karena belakangan pada tahun 2011, terbit lagi karyanya dengan judul yang sama, sehingga karyanya yang terbit terakhir ini disebut *"Membumikan" al-Qur`an* Jilid 2.

penafsiran al-Qur'an melalui korelasi (*munâsabah*)[32] ayat dan surah mencapai titik kulminasi.[33] Ibn 'Âsyûr juga pernah mengatakan, "Atas dasar inilah (bahwa susunan ayat al-Qur'an adalah berdasarkan petunjuk Nabi), maka prinsip yang berlaku pada ayat al-Qur'an adalah adanya keserasian/keterkaitan dalam hal tujuan antara suatu ayat dengan sesudahnya, atau ketika terjadi perpindahan dan yang semisalnya dari segi pembicaraan yang sebenarnya terikat kuat dan saling berhubungan".[34] Ibn Âsyûr sendiri menyempurnakan uraian-uraian tentang *munâsabah* al-Biqâ'î yang menurutnya belum memuaskan.[35] Ide tentang pentingnya analisis *munâsabah* lebih jelas lagi bertemu dengan ide tentang pentingnya analisis tujuan atau tema pokok surah pada Syaltût.

Metode menafsirkan al-Qur'an dengan memahami tujuan atau tema pokok surah memiliki hubungan logis dengan pemikiran tentang *munâsabah* karena *munâsabah* bertolak dari keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an dalam surah-surah dan ayat-ayatnya memiliki koherensi, tidak kontradiktif, karena ada ide utama yang menghubungkan secara logis dan koheren tema-tema yang tampak bergeser dari ayat ke ayat atau dari surah ke surah. Keyakinan bahwa sistematika al-Qur'an adalah memiliki kemukjizatan (*mu'jiz*) menjadi dasar teologis ide *munâsabah.*

Jika kita lacak lebih dalam perkembangannya, akar pemikiran ini selain pada al-Biqâ'î, Ibn Âsyûr, dan Syaltût sebenarnya juga berkembang dalam karya-karya tentang pentingnya *nazhm* (keserasian susunan antara ungkapan dan makna yang berjalin-berkelindan)

---

[32] Al-Biqâ'î mengidentikkan ilmu tentang *munâsabah* dengan ilmu tentang hubungan logis dalam komposisi ayat-ayat dan surah-surah al-Qur'an (*'ilm 'ilal al-tartîb*). Ilmu ini didefinisikan sebagai berikut:

فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه, و هو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعانى لما اقتضاه من الحال, و تتوقف الإجادة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها.

(Al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar* [Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th], juz I, h. 5-6)

[33] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 112.

[34] Ibn Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984), juz I, h. 79.

[35] Ibn Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, juz I, h. 8.

al-Qur'an dalam memahami *i'jâz*-nya, semisal pada Abû Sulaymân Hâmd ibn Muhammad al-Khaththâbî (319-388/ 931-998), Abu Bakr Muhammad ibn al-Thayyib al-Bâqillânî (338-403/ 950-1013), Abû Bakr 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjânî (w. 471/1078), dan Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî. Belakangan, hal ini menguat dalam tulisan-tulisan modern seperti pada al-Mawdûdî, Muhammad Mahmûd Hijâzî, dan Fazlur Rahman. Bahkan, Rahman mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki sebuah "*cohesive outlook on the universe and life*", "*a definite weltanschauung*", dan "*its teaching has 'no inner contradictions' but coheres as a whole*".[36] Farâhî dan Ishlâhî bahkan lebih jelas lagi mengemukakan idenya tentang pemahaman *nazhm* al-Qur'an melalui apa yang disebutnya sebagai "pilar" (*'amûd*) surah yang secara esensial tidak memiliki perbedaan dengan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab. Menurut Farâhî, setiap surah al-Qur'an memiliki suatu tema pengendali yang disebut dengan *'amûd*. Kata *'amûd* (secara harfiah bermakna: poros pilar atau tiang) adalah pusat bagi suatu surah, dan semua ayat dalam surah tersebut berkitar di sekelilingnya. Dalam upaya untuk menemukan kesatuan suatu surah, perhatian sentral Farâhî tertuju pada bagaimana membatasi *'amûd* surah. Beberapa kali membaca surah dapat membantu dalam menandai poin-poin tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah.[37] Setiap bagian dipelajari secara hati-hati sampai suatu ide utama (*main idea*) tampak muncul dan bisa menyatukan ayat-ayat yang dihimpun dalam bagian tersebut. Selanjutnya, upaya yang dilakukan adalah menemukan ide besarnya (*master idea*) yang menaungi ide-ide utama yang terkandung dalam semua bagian secara satu persatu sehingga dapat dimasukkkan ke dalamnya dan di mana ide besar tersebut dikembangkan secara logis dalam surah tersebut

---

[36] Lihat uraian tentang hal ini dalam Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 1.

[37] Mungkin ada surah-surah (seperti QS. 103, 108, 111, dan 112) yang terlalu pendek dan "monolitik" untuk dibuat pembagian ke dalam bagian-bagian tertentu.

sesuai dengan bagaimana isi surah tersebut dari bagian awal hingga bagian akhir. [38]

Cara Quraish Shihab dalam menemukan tujuan atau tema-tema pokok surah, meski secara metodologis diadopsi dan dikembangkannya dari al-Biqâ'î dan lebih aplikatif dari Mahmûd Syaltût, tapi ternyata dalam penerapannya lebih mirip dengan metode Farâhî dan Ishlâhî dalam menemukan "pilar" (*'amûd*) surah, yaitu dengan menandai poin-poin tertentu di mana pergantian tema jenis tertentu muncul di dalamnya, sehingga dengan demikian dapat membuat bagian-bagian untuk mengklasifikasi surah-surah. Bentuk konkretnya adalah membagi surah menjadi kelompok-kelompok ayat, misalnya: 1-7, 8-16, 17-20 dengan masing-masing tema yang saling terkait dan berpusat pada ide utamanya.

---

[38] Farâhî mendefinisikan *'amûd* sebagai "sesuatu yang memadukan tema-tema yang ada dalam suatu wacana" (*jimâ' mathâlib al-khithâb*). *'Amûd* adalah "arah utama suatu wacana" (*marjâ' al-kalâm*), "tesis dasar" (*mahshûl*), dan "tujuan dasar" (*maqshûd*) dalam suatu surah. Akan tetapi, suatu *'amûd* bukanlah "sesuatu yang mencakup kesatuan dalam pengertian yang masih umum" (*jâmi' 'âmm*), melainkan "prinsip yang sifat bisa menyatukan dan menentukan yang spesifik" (*jâmi' amr khâshsh*). Begitu juga, *'amûd* harus merupakan salah satu di antara hal-hal yang "universal" (*al-umûr al-kulliyyah*), yaitu tema-tema atau hal-hal yang terlepas dari batasan waktu dan ruang. *'Amûd* adalah kunci dalam memahami suatu surah. *'Amûd* juga adalah apa yang memberi identitas terhadap suatu surah. Farâhî menulis "... ketika tema suatu kalâm berhubungan dengan atau berorientasi ke *'amûd* yang sama, dan kalâm tersebut menjadi padu, maka *kalâm* tersebut mendapatkan identitas khususnya." Dengan demikian, *'amûd* tampaknya memiliki lima karakteristik. Pertama, *'amûd* memiliki sentralitas (keterpusatan), yaitu adanya tema suatu surah yang menjadi tempat berhimpunnya semua tema yang lain, sedangkan tema sentral sendiri tidak bisa lagi diperkecil. Kedua, memiliki aspek yang konkret, yaitu bahwa *'amûd* harus merupakan tema yang konkret, bukan hal-hal seperti nada atau keadaan jiwa. Ketiga, memiliki aspek yang membedakan dengan yang lain, yaitu *'amûd* suatu surah harus berbeda dengan *'amûd* surah yang lain. Keempat, harus sesuatu yang universal yang berarti bahwa perintah-perintah yang sifatnya spesifik (*ahkâm*) tidak bisa menjadi *'amûd,* meskipun bisa menjadi ilustratif bagi *'amûd.* Kelima, memiliki nilai hermeneutis, yaitu menyediakan poin mendasar yang dapat dijadikan rujukan dalam suatu surah dan semua tema dan pemikiran yang terkandung dalam surah tersebut harus bisa dijelaskan dengan merujuk kepadanya. Dalam satu ungkapan, bisa dikatakan bahwa *'amûd* adalah tema yang secara hermeneutis penting yang memiliki karakteristik sentralitas, bersifat konkret, berbeda, dan universalitas. Lihat lebih lanjut Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (USA: American Trust Publications, 1986), bab 2.

Sesuai dengan metode tematik sebagai metode dengan menafsirkan ayat dengan menjelaskan tujuan atau tema pokok surah yang diterapkan oleh Quraish Shihab, dalam konteks peristilahan *'ulûm al-Qur`ân*, metode yang diterapkan tersebut adalah metode tematik (*mawdhû'î*) bentuk pertama di antara dua bentuk *mawdhû'î*,[39] yaitu: metode *mawdhû'î* sebagai "penafsiran menyangkut suatu surah al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka-ragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya, sehingga kesemua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja."[40] Metode ini layaknya menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surah saja. Misalnya, surah al-Baqarah, Âli 'Imrân, dan Yâsîn. Nama surah, selama bersumber dari keterangan Nabi, biasanya dijadikan titik-tolak penjelasan kandungan utamanya. Surah al-Kahfi, misalnya, yang bermakna leksikal "goa" mengandung makna sebagai tempat perlindungan sekelompok pemuda yang menghindar dari kekejaman penguasa zamannya. Dengan metode analogi, makna fisikal "goa" sebagai tempat perlindungan tersebut ditransfer sebagai makna abstrak, yaitu bahwa surah tersebut dapat memberi perlindungan bagi yang menghayati dan mengamalkan pesan-pesannya. Dengan transfer semantik makna seperti itu, "perlindungan" kemudian menjadi semacam "tema payung" yang menaungi tema-tema di beberapa bagian surah itu, dan dari sini uraian setiap ayat atau kelompok ayat diupayakan dikaitkan dengan dengan makna perlindungan tersebut.[41]

---

[39] Bentuk kedua metode *mawdhû'î* adalah yang umumnya dikenal, yaitu menghimpun ayat-ayat al-Quran yang membahas masalah tertentu dari berbagai surah al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasan. Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Kairo: al-Hadharat al-'Arabiyyah, 1977).

[40] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 117.

[41] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an,* h. xii-xiii. Contoh ini persis seperti apa yang dikemukakan oleh Mushthafâ Muslim dalam *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997), h. 179.

Metode ini bukanlah sesuatu yang baru, tidak sebagaimana dinyatakan oleh Hamdani Anwar.[42] Mahmûd Syaltut, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Quraish Shihab, telah menerapkan metode ini dalam tafsirnya, *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*.[43] "Unit topikal" (*al-wihdah al-mawdhû'iyyah*) yang menjadi dasar kerja metode ini juga pernah sebelumnya dikemukakan oleh Mahmûd Muhammad al-Hijâzî dan ide yang sama juga dikemukakan oleh Farâhî yang kemudian dikembangkan oleh Ishlâhî dengan istilah "surah sebagai unit" atau "unit surah".[44] Akan tetapi, di antara tokoh-tokoh ini, tentu saja, Syaltût yang berpengaruh langsung terhadap tafsir Quraish Shihab karena latar belakang pendidikannya di al-Azhar dan intensitas pergumulannya dengan pemikiran Syaltût. Selain Syaltût, 'Abduh pada awal abad ke-20 M telah memebrian perhatian terhadap "kesatuan uraian surah". Menurutnya, tidak tepat menafsirkan suatu ayat terlepas atau jauh dari kandungan ayat sebelumnya, karena ayat-ayat suatu surah saling berkaitan. Murid dan sahabatnya, Rasyîd Ridhâ memiliki pandangan yang sama. Ia memilah-milah, kemudian menghimpun sekian ayat yang ditafsirkan dalam kelompok tersendiri, lalu menghubungkan dengan kelompok lain. Ia merangkum pokok-pokok masalah walaupun keterkaitan pokok-pokok masalah tersebu uraiannya belum terlalu jelas dengan tema surah. 'Abdullâh Dirâz juga berpandangan bahwa suatu surah al-Qur'an merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan. Uraian bagian-bagiannya yang *juz'î*, walaupun turun dalam waktu yang berbeda-beda, saling berhubungan, sama seperti halnya kamar-kamar dalam satu bangunan. Setiap surah mengalir ke suatu arah tertentu, dan bagian-bagiannya pun mengarah ke satu tujuan bersama. Ada sistematika yang jelas dan tegas pada setiap surah, terdiri dari mukadimah, uraian, dan penutup. Ayat-ayat yang terdapat pada awal surah berfungsi sebagai mukadimah bagi tema surah yang dibicarakan, kemudian ditampilkan uraian rinci tentang tema tersebut, dan akhirnya ditutup deangan penutup surah. Hal

---

[42] Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Mishbah* Karya M Quraish Shihab", dalam *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002, h. 184.

[43] M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur'an,* h. 117.

[44] Lihat Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an*, bab 3.

yang sama juga dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Husayn al-Thabâthabâ`î. Menurutnya, maksud dan tujuan surah berbeda-beda dan setiap surah menjelaskan makna dan tujuan tertentu. Quraish Shihab sendiri mengklaim bahwa cara memahami al-Qur'an dengan memahami tujuan surah seperti itu menjadi pandangan mayoritas ulama, di samping nama-nama di atas, seperti Sayyid Quthb, Syekh Muhammad al-Madanî, Ahmad Badawî, Syekh Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, Muhammad Sayyid Thanthâwî, dan Mutawallî Sya'râwî.[45]

Meskipun cara kerja metode tafsir yang diterapkan oleh Quraish Shihab memiliki kesamaan dengan metode penulis-penulis lain. Namun, ide tentang tema sentral sebagai fokus awal uraian ayat ditemukan pada Syaltût. Dari Syaltût, Quraish Shihab tidak hanya mengambil model metode *mawdhû'î* seperti ini, melainkan juga cara menjelaskan korelasi antara ayat, karena ada kaitan yang erat antara metode *mawdhû'î* yang diterapkan pada suatu surah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li al-sûrah*) dengan ilmu *munâsabah*. Kaitan antara keduanya tak terelakkan karena sebagaimana kita ketahui, suatu surah umumnya merupakan kumpulan beberapa ayat yang turun dalam masa waktu dan konteks berbeda. Ketika kita ingin memahami keseluruhan surah yang ayat-ayatnya berbeda latarbelakangnya itu dalam dalam sebuah tema, kita perlu menjelaskan hubungan antara sekat waktu yang memisahkan antar ayat.[46]

b. Abd. al-Muin Salim, "Filsafat Ilmu" Tafsir, dan Teknik-Teknik Interpretasi

Secara otologis, kata "*tafsîr*", menurutnya, menunjukkan dua makna berbeda, yaitu mungkin sebagai *mashdar* (menunjukkan proses penafsiran) dan mungkin juga sebagai *maf'ûl* (objek) yang diartikannya terkait dengan posisi tafsîr sebagai suatu disiplin ilmu untuk memahami kalam Tuhan dalam al-Qur`an. Secara lebih ekstensif, ia kemudian membedakan pengertian tafsir menjadi tiga,

---

[45] M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam *Tafsir al-Mishbah*, vol. I, h. xxvi-xxviii.

[46] Mushthafâ Muslim, *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1997), h. 57-58.

yaitu sebagai proses, sebagai disiplin ilmu, dan sebagai objek (hasil) penafsiran. Pembedaan ini, meski didasarkan analisis kebahasaan yang umumnya diterapkan, tidak umum ditemukan dalam karya-karya klasik ulama.

Bertolak dari pembedaan ini, ia kemudian membedakan secara epistemologis dua proses penafsiran, yaitu tafsir yang bertujuan *eksploratif* untuk memperoleh pemahaman yang mendalam, dan *eksplanatif* untuk memperoleh pemahaman yang tidak mendalam. Sebenarnya, dalam penelitian, yang pertama biasanya disebut kerja penelitian untuk "menjelaskan" (*expalanation*), yaitu upaya penelitian untuk tidak sekadar memahami, melainkan menjelaskan secara mendalam. Agaknya, di sini ia ingin membuka peluang bagi tafsir untuk meneliti kalam Tuhan melalui riset ilmiah mendalam, tidak sekadar memahaminya sebagai kitab suci yang berisi hidayah untuk manusia berkaitan dengan hal-hal praktis dalam kehidupan. Yang kedua (ekspalanatif) bisa disamakan sekarang dengan arah penelitian yang menitikberatkan pada "pemahaman" (*understanding*) yang berbasis simpati, seperti dalam penelitian yang bersifat fenomenologis. Dengan arah kajian ini, ia mungkin menekankan tafsir sebagai upaya menungkapkan pesan-pesan Tuhan berupa hidayah untuk diaplikasikan dalam kehidupan secara praktis.

Dari pembedaan itu, kita bisa menarik aspek aksiologis yang mendasari tafsir yang dimaksudkan oleh Muin Salim. Dengan arah kajian yang eksploratif, ia menempatkan tafsir sebagai upaya pencarian ilmiah, karena al-Qur`an sebagai kitab suci yang otentik dari Tuhan terbuka untuk dikaji dari pendekatan multidisipliner, baik pendekatan doktrinal (teologis, fiqh, dan moral) maupun pendekatan ilmiah (seperti kajian antropologi, sosiologi, dan kedokteran). Kitab suci ini juga terbuka untuk didekati oleh "orang dalam" (*insider*, muslim yang mengkaji untuk mengungkapkan ajaran untuk diyakini dan dipraktikkan) maupun "orang luar" (*outsider*, nonmuslim yang mengkajinya semata untuk kepentingan ilmiah). Dari pembedaan ini, kita bisa memahami aspek aksiologis bahwa tafsir sebagai kajian eksploratif memungkinkan penelitian yang lebih terbuka, sedangkan

tafsir sebagai kajian eksplanatif lebih menekankan penelitian "dari dalam" yang bertolak dari kepentingan untuk memahami ajaran al-Qur`an.

Tidak banyak kalangan akademisi dari latar belakang pendidikan keilmuan normatif yang membuka peluang bahwa kitab suci al-Qur`an bisa dikaji secara akademis oleh kalangan nonmuslim. Penjelasan Muin Salim ini sebanding dengan pernyataan M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Kaidah Tafsir*, bahwa nonmuslim memiliki hak untuk menafsirkan al-Qur`an. Hanya saja, persyaratan penafsir "kebenaran akidah" (*shihhat al-i'tiqâd*) diganti dengan objektivitas. Itu artinya, penafsir nonmuslim bisa menafsirkan al-Qur`an selama penafsirannya objektif, tidak ideologis (bias agama).[47]

Tafsir eksploratif memungkinkan digalinya apa yang disebut Muin Salim sebagai "pengetahuan Qur`aniyyah", atau ilmu pengetahuan yang terkandung dalam al-Qur`an, seperti ilmu pengetahuan alam, sosiologi, dan sejarah. Para ulama sebelumnya, menyebutnya dengan "teori-teori ilmiah" atau dalam istilah kalangan yang lebih berhati-hati untuk tidak menjustifikasi teori ilmiah yang relatif dengan teks ayat yang kebenarannya mutlak, "isyarat-isyarat ilmiah" dalam al-Qur`an.

Memang, tampak dari tulisan-tulisan Muin Salim, bahwa ia sangat berkeinginan "mengilmiahkan tafsir" atau "pengilmuan tafsir" dalam pengertian menjelaskan kerja tafsir sebagai kerja penelitian ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan dan diakui secara akademis, termasuk oleh kalangan nonmufassir dan kalangan nonmuslim sekalipun. Di samping "pengilmuan tafsir", ia juga mengemukakan "penafsiran ilmu", yaitu mengemukakan bahwa dalam al-Qur`an terkandung ilmu-ilmu pengetahuan yang tidak hanya normatif, melainkan ilmu pengetahuan umum. Dalam al-Qur`an, juga terkandung, menurutnya, uraian tentang sumber dan cara memperoleh ilmu pengetahuan.

Apa kesadaran yang membangkitkannya menjelaskan keilmiahan tafsir dan tafsir ilmu pengetahuan seperti itu? Di IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah, tempat Muin Salim menempuh pendidikan doktornya,

---

[47] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 397.

ide tentang universalisme Islam sangat berpengaruh. Pertama, melalui Harun Nasution dengan pandangannya bahwa Islam tidak hanya dilihat sebagai ajaran wahyu, melainkan multi-aspek. Ia menulis *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (dua volume) yang menjelaskan bahwa Islam memuat ajaran tentang teologi, spiritualitas dan moral, sejarah, kebudayaan, politik, hukum, institusi, mistisisme, filsafat, ilmu pengetahuan, dan pembaruan dalam Islam.[48] Posisi Harun sangat berpengaruh dalam membentuk pola pikir mahasiswa-mahasiswa, tidak terkecuali Muin Salim, karena posisi Harun tidak hanya sebagai dosen dengan kapasitas keilmuan Timur (al-Azhar) dan Barat (Universitas Amerika di Cairo dan Universitas McGill di Kanada) yang menjadi semacam "magnet" bagi para mahasiswanya, posisinya juga pernah sebagai direktur pascasarjana, dan bahkan rektor. Ide universalisme yang dianut oleh Harun itu juga berhubungan erat dengan rasionalitas yang ingin ditanamkannya di Indonesia. Dalam fase awal, rasionalitas yang ingin ditanamkannya adalah apa yang bisa kita sebut sebagai "rasionalitas profetik" (rasionalitas kenabian), yaitu rasionalitas yang diupayakan ditarik dari kesesuaian dengan wahyu.[49] Dengan logika rasionalitas profetik tersebut, tafsir al-Qur`an tentu juga harus dijelaskan sebagai kerja penelitian yang rasional dalam pengertian tahap-tahapnya bisa dipahami tidak hanya oleh kalangan pengkaji tafsir, melainkan kalangan umum terdidik. Kedua, melalui Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang memang banyak menulis tentang universalisme Islam dalam beberapa bukunya, seperti dan *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan* (pertama kali terbit pada 1988) dan *Islam Doktrin dan Peradaban* (pertama kali terbit pada 1992).[50] Ide universalisme merupakan wacana unggulan modernitas, sehingga

---

[48] Lihat penjelasan tentang hal ini dalam Harun Nasution, "Pendahuluan", dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2013), Jilid I, h. iv.

[49] Lihat karya saya, *Filsafat Islam sebagai FIlsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), h. 236.

[50] Dalam judul-judul bahasan dalam karya Nurcholish Madjid terlihat jelas idenya tentang universalisme, misalnya: "universalisme Islam dan kosmopolitanisme", "ajaran nilai etis dalam kitab suci dan relevansinya bagi kehidupan modern", "konsep-konsep kosmologis dalam al-Qur`an", dan "konsep-konsep antropologis dalam al-Qur`an". Lihat lebih lanjut karyanya, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005).

universalitas dan modernitas (kemodernan) Islam, sebagaimana sering digaungkan oleh Nurcholish Madjid. Ahmad Baso dengan analisis post-kolonialisme melacak kaitan antara kedua jargon itu lebih jauh ke wacana Orde Baru di tahun 1980-an, dan hasilnya menjadi universalisme Islam di tahun 1990-an.[51]

Dengan iklim intelektual seperti itu, wajar kemudian Muin Salim berupaya "mengilmiahkan tafsir" dan "menafsirkan ilmu". Benang merah ini juga yang menghubungkannya dengan pilihan tema disertasinya, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*, untuk menyatakan bahwa al-Qur`an memiliki ajaran yang lengkap dan universal, termasuk tentang politik. Minatnya terhadap tema ini, di samping peran Harun dan Nurcholish Madjid, juga dibangkitkan oleh kehadiran Munawir Syazali yang mengajar di Pascasarjana ini. Muin Salim sendiri menyebut disertasinya sebagai "kajian eksegisis (*sic*, eksegesis, Inggris: *exegesis*) komprehensif kontemporer puristis",[52] yang dimaksudkan sebagai karya tafsir yang menungkap secara ontentik pandangan al-Qur`an tentang kekuasaan politik.

Pemikiran Muin Salim dalam karyanya, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir*, lebih banyak menjelaskan cara kerja tafsir dan nyaris tidak ada yang orisinal, kecuali beberapa istilah, seperti penyebutan "tafsîr dengan wahyu" (*tafsîr bi al-wahy*) untuk tafsir dengan Sunnah Nabi, karena Sunnah memang merupakan wahyu di samping al-Qur`an. Namun, penyebutan tersebut menjadi rancu, karena ayat al-Qur`an juga merupakan wahyu.

Teknik-teknik interpretasi yang diuraikan oleh Muin Salim dalam disertasinya hampir seluruhnya tidak ada unsur baru. Teknik-teknik interpretasi ini banyak menjadi rujukan,[53] antara lain, disebabkan uraiannya ringkas dan jelas, dan penggunaan istilah-istilah ilmiah.

---

[51] Lihat komentar Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial*: *Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), h. 23-29.

[52] Abd. Muin Salim, "Kata Pengantar", dalam bukunya, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an* (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. ix.

[53] Lihat, misalnya, tulisan-tulisan dalam karya antologi *Metodologi Ilmu Tafsir,* ed. Abd. Muin Salim (Yogyakarta: Teras, 2010).

Sebagian besar dari teknik-teknik interpretasi tersebut dari substansinya telah dikenal dan bahkan telah lama dipraktikkan dalam penafsiran al-Qur`an. Teknik-teknik interpretasi tersebut adalah interpretasi tekstual (untuk menyebut teknik interpretasi dengan teks atau nash, baik dari al-Qur`an maupun Sunnah), interpretasi linguistik (dengan analisis kebahasaan), interpretasi logis (dengan nalar logika), interpretasi sistematis (dengan analisis korelasi/ *munâsabah* ayat dan sûrah), dan interpretasi kultural (dengan teori ilmu pengetahuan). Teknik-teknik ini telah dikenal dan dipraktikkan.

Khusus tentang teknik interpretasi yang disebut terakhir, istilah interpretasi kultural sebenarnya terjemahan dari *al-tafsîr al-'ilmî* (tafsir saintifik) yang telah lama diterapkan oleh para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah*. Hanya saja, penggunaan istilah "kultural" yang semula dimaksudkan untuk menekankan dimensi upaya manusia dalam penemuan ilmu pengetahuan, tampak lebih cenderung kepada ilmu-ilmu sosial, dibandingkan ilmu-ilmu alam, padahal kedua jenis ilmu ini bisa disebut "ilmu pengetahuan" dan sifatnya "ilmiah" atau "saintifik".

Ada tiga teknik interpretasi "baru" yang ditawarkannya. Pertama, teknik interpretasi sosio-historis (dengan data sejarah yang berkaitan dengan masyarakat Arab). Teknik ini disebut relatif "baru" dalam pengertian tidak banyak ditawarkan oleh para pengkaji tafsir sebelumnya. Selama ini teknik interpretasi ini lebih banyak dilakukan dengan data dari *asbâb al-nuzûl* yang identik dengan riwayat. Kesadaran akan pentingnya data sejarah masyarakat Arab, yang tidak terbatas pada *asbâb al-nuzûl*, memang relatif baru. Namun, beberapa intelektual muslim telah melontarkan ide yang sama. Fazlur Rahman, misalnya, menyatakan perlunya "latar belakang sosial dan historis umum al-Qur`an" (*the general social-historical background of the Qur`an*), tidak sekadar *sya`n al-nuzûl* (latar belakang spesifik yang biasa disebut *sabab al-nuzûl*). Data sejarah tersebut diperoleh dari biografi (*sîrah*) Nabi Muhammad, hadîts-hadîts sejarah, dan data

dari mufassir.[54] Di kalangan pengkaji tafsir di Indonesia, tawaran seperti ini, sebagaimana tampak dalam uraian sebelumnya, antara lain, dikemukakan oleh M. Dawam Rahardjo dan Taufik Adnan Amal bersama Syamsu Rizal Panggabean.

Kedua, teknik interpretasi yang tampak baru, terutama di Indonesia, adalah teknik interpretasi teleologis, yaitu interpretasi dengan menerapkan kaidah-kaidah fiqh yang keberlakuan umumnya "universal" (*kullî*, meskipun juga merupakan produk ijtihâd) dan dengan mempertimbangkan hikmah di balik perumusan hukum dalam al-Qur`an. Interpretasi ini relatif baru di Indonesia. Baru belakang, interpretasi ini mengemuka melalui istilah "*tafsîr maqâshidî*", yaitu teknik interpretasi yang arahnya hampir sama dengan teknik interpretasi teleologis. Hanya saja, dalam *tafsîr maqâshidî*, yang dijadikan sebagai paradigma tafsir sebagai kerangka rujukan nilai hukum bukan sekadar kaidah fiqh, melainkan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan-tujuan luhur syari'ah), yaitu perlindungan terhadap agama, akal, harga diri, keturunan, dan harta. Tujuan-tujuan ini bisa disejajarkan dengan hikmah yang dimaksudkan oleh Muin Salim. *Tafsîr maqâshidî* secara lebih sistematis kemudian juga dilontarkan oleh Abd. Moqsith Ghazali pada tahun 2003-2004 melalui pelatihan-pelatihan bagi guru madrasah di lingkungan pesantren yang diselenggarakan oleh PPSDM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pada tahun 1992, Mu<u>h</u>ammad al-Ghazâlî melalui karyanya, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân*, sebelum Muin Salim dan Moqsith melontarkan hal itu, sudah mengemukakan kegelisahannya tentang cara pandang para ahli *ushûl al-fiqh* (*'ulamâ` al-ushûl, ushûliyyûn*) yang mempersempit fungsi *ushûl al-fiqh* hanya sebagai metode penggalian dimensi hukum saja, seakan-akan al-Qur'an kitab tentang hukum saja. Menurutnya, capaian *ushûl al-fiqh* bisa diperluas terapannya dari ruang lingkup hukum Islam ke posisi *ushûl al-fiqh* sebagai "paradigma berpikir" yang bisa diterapkan dalam menangani beberapa isu-isu penting dalam kajian keislaman. *Ushûl al-fiqh* sebenarnya bisa dijadikan

---

[54] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*: *Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 143.

sebagai "metode komprehensif" (*manhaj syâmil*) dalam pengertian bahwa *ushûl al-fiqh* tidak hanya diterapkan untuk menyikapi problem hukum fiqh dalam pengertian sempit, melainkan "fiqh" (pemahaman) terhadap ayat dalam pengertian yang luas.[55]

Ketiga, teknik interpretasi kultural. Teknik ini bisa dianggap sebagai kontribusi orisinal dari Muin Salim. Yang dmaksud dengan "kultur" di sini adalah adalah "pengetahuan yang mapan" yang dimiliki oleh manusia. Pengetahuan, sebagaimana diketahui, adalah bagian tertinggi dari aspek kultur yang diciptakan oleh manusia. Dari penjelasan Muin Salim, kita bisa menyimpulkan bahwa istilah kultur yang ia maksud tampaknya, setidaknya, mencakup dua hal.

1) Pengetahuan yang diperoleh oleh manusia melalui pengalaman biasa yang kemudian disimpulkan secara logis dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an. Contoh kasus berikut yang ia kemukakan tampaknya menjelaskan jenis kultur ini. Berdasarkan riwayat dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* dan *Sunan Abî Dâwûd*, 'Amr bin al-'Âsh (w. 663 M) dalam keadaan junub menjadi imam dalam shalat berjemaah bersama pasukannya. Ia tidak mandi

---

[55] Muhammad al-Ghazâlî menyatakan sebagai berikut:

هناك مدارس فى التفسير, أو—بمعنى أدق—مناهج متعددة فى فهم القرآن, تشكل بمجموعها طرائق السلف و مسالكهم فى التناول و الفهم, و لقدجاءت هذه المدارس فى ضوء تحقيق أهداف بلاغية لغوية أو فقهية أو كلامية أو صوفية أو فلسفية أو تربوية...إلخ لا سبيل إلى حصرها هنا. كيف يمكن الإفادة منها و التعامل معها اليوم, فمثلا هل يمكن اعتماد منهج علماء الأصول فى النظر و الاستنباط, و مباحث دلالات الألفاظ...إلخ, الذى اعتمدوه للوصول إلى الحكم التشريعي, منهجا شاملا يمكن تعميمه على إدراك الأبعاد المتعددة فى الخطاب القرآني, التى تستوعب كلمة الفقه للآيات بالمعنى الشامل مثل: الفقه الدستوري و الإداري و اكتشاف سنن التسخير و التعرف على شروط نهوض الأمم و سقوطها, و تحديد أبعاد الاعتبار بأحوال الأمم السابقة, و قوانينه, و تحديد علل التدين, و بيان أسبابها النفسية, و الاجتماعية, و ما يمكن أن تحقق من مقاصد و مغزى فى القصص القرآني؟ ذلك أن علماء الأصول انصرفوا, لسبب أو لآخر, إلى الحكم التشريعى, و اعتبروا الخطاب القرآنى ذا بعد واحد, و حصروا مفهوم الفقه فى الحكم التشريعى, مع أن للخطاب أبعادا أخرى متعددة—كما ذكرنا—قد تكون مقدمة لا بد من تحصيلها ايترتب بعد ذلك الحكم التشريعى...و فى الحقيقة, قد يكون المنهج الذى تأصل و تكون من بين سائر المناهج هو منهج علماء الأصول, و تلاشت سائر المناهج, أو بشكل مبكر.

Muhammad al-Ghazâlî, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân* (Virginia, USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413), cet. ke-3, h. 36.

junub, melainkan hanya bertayammum, karena berdasarkan pemikirannya bahwa mandi dalam cuaca yang sangat dingin sama saja dengan bunuh diri, padahal hal ini dilarang berdasarkan Q.s. al-Nisâ`: 29. Penafsiran ini kemudian diakui keabsahannya oleh Nabi Muhammad.[56] Sebenarnya, contoh yang dikemukakan tidak tepat disebut contoh penafsiran (*tafsîr*), karena ayat tersebut tidak ditafsirkan, dan maknanya memang sudah secara jelas menunjukkan larangan bunuh diri, melainkan lebih tepat disebut sebagai contoh "penerapan" (*tathbîq*),[57] karena ayat tersebut yang berisi larangan bunuh diri tersebut digunakan sebagai dasar untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin. Atau, dalam fiqh, contoh ini sering disebut "menjadikan dalîl" ayat tersebut sebagai dasar untuk penyimpulan hukum (*istidlâl*). Meskipun contoh ini lebih tepat disebut "penerapan", teori penafsiran yang dikemukakan oleh Muin Salim menarik untuk diapresiasi, karena ia mengangkat pengalaman, baik pengalaman empiris maupun pengalaman rasional, yang kebenarannya valid dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an, sebagai sumber bagi penafsiran. "Pengetahuan mapan" yang dimaksud oleh Muin Salim bisa kita sebut sebagai "pengetahuan" (*knowledge*) yang tidak memerlukan pembuktian dengan metode ilmiah, namun kebenaran bisa diterima secara logis pada tingkat *common sense*.

2) Pengetahuan yang diperoleh oleh manusia melalui pengalaman (empiri) yang dikumpulkan dan dianalisis secara sistematis melalui metode ilmiah. Contoh yang dikemukakan oleh Muin Salim adalah penafsiran Mu<u>h</u>ammad 'Abduh terhadap kata "*nafs wâ<u>h</u>idah*" (QS. al-Nisâ`: 1) dengan "nenek moyang" sesuai dengan keyakinan masing-masing ras manusia, bukan dengan "Adam" sebagai manusia pertama yang menjadi nenek moyang semua manusia, sebagaimana dipahami oleh mayoritas *mufassir*. Teknik interpretasi model kedua ini sebenarnya tidak orisinal, karena

---

[56] Salim, *Fiqh Siyasah*, 30-31 dan fn. 96.

[57] Istilah "penerapan" (*tathbîq*), untuk membedakan dari *tafsîr*, dikemukakan oleh Muhammad <u>H</u>usayn al-Thabâthabâ`î. Lihat M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 1995), cet. ke-11, h. 110.

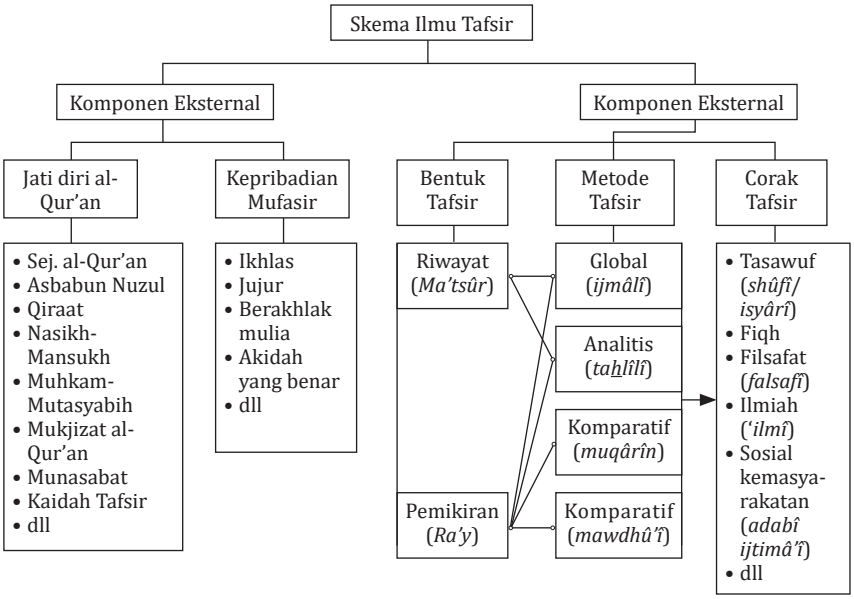
telah lama dikenal dan diterapkan melalui apa yang disebut "tafsir ilmiah" (*tafsîr 'ilmî*), yaitu tafsir dengan menerapkan teori-teori ilmu pengetahuan. Jadi, yang dimaksud oleh Muin Salim dengan "pengetahuan mapan" jenis ini adalah ilmu pengetahuan (*science*) yang diperoleh melalui metode ilmiah tertentu. Barangkali, karena tafsir ilmiah hanya merupakan bagian dari tafsir dengan pengetahuan manusia, Muin Salim tidak menggunakan istilah ini, melainkan menggunakan istilah "interpretasi/ tafsir kultural" agar mencakup kedua model ini. Meski diperoleh dengan metode ilmiah, tingkat kebenaran temuannya masih bersifat relatif. Oleh karena itu, menurutnya, penggunaan teknik interpretasi ini harus diterapkan dengan hati-hati. Keabsahan teknik interpretasi, menurutnya, karena dalam al-Qur`an, pengetahuan yang digali dari alam semesta (*kawn*) diakui sejajar dengan pengetahuan yang digali dari firman Tuhan (*qawl*).[58]

c. Nashruddin Baidan dan Rekonstruksi Ilmu Tafsir

Ia melakukan "rekonstruksi" ilmu tafsir, yaitu menata ulang hubungan antarkomponen yang terkait dalam cara kerja penafsiran, menjadikannya terkoneksi "secara interaktif", dan di sana sini memberikan muatan baru terhadap istilah-istilah lama, di samping mempertahankan dan bahkan membela (menguatkan kembali) pemahaman lama.

[58] Salim, *Fiqh Siyasah*, 30, fn. 94.

Skema:



Pertama, mengklasifikasikan hal-hal yang terkait dengan penafsir menjadi komponen utama, yaitu pertama, "komponen eksternal" berupa jati diri al-Qur`an dan kepribadian mufassir; kedua, "komponen internal" berupa bentuk tafsir (tafsîr dengan riwayat dan nalar), metode tafsir (*ijmâlî*, *tahlîlî*, *muqârîn*, dan *mawdhû'î*), dan corak tafsir (seperti *shûfî/ isyârî, fiqhî, falsafî, 'ilmî*, dan *adabî ijtimâ'î*).

Kedua, istilah "kepribadian mufassir" menggantikan "syarat atau prasyarat mufassir", sebagaimana diungkapkan para penulis '*ulûm al-Qur`ân* dengan "*syurûth al-mufassir*". Alasan yang dikemukakan oleh Nashruddin adalah bahwa istilah "syarat" atau "pra-syarat" berkonotasi adanya kausalitas dalam pengertian bahwa "ada, atau tidak ada persyaratan itu, tidak menghalangi lahirnya suatu penafsiran. Hanya saja penafsiran yang tidak memenuhi persyaratan cenderung lebih banyak keliru dari benarnya". Itu artinya bahwa, menurutnya, penafsiran bisa muncul dari siapa pun, baik yang memenuhi syarat atau tidak. Pernyataannya ini terkesan ambigu dilihat dari kapasitasnya sebagai pengkaji tafsir. Di satu sisi, ia menginginkan lahirnya penafsiran yang bisa dipertanggungjawabkan

secara akademis dengan syarat-syarat yang ketat bagi penafsir, namun di sisi lain ia mengakui bahwa secara otomatis, tanpa syarat-syarat tersebut, penafsiran, meski keliru, bisa muncul. Bukankah syarat-syarat itu ditetapkan oleh para ulama terdahulu justeru untuk membendung penafsiran yang "liar"? Setiap orang mungkin saja berbicara panjang lebar tentang ayat tertentu dalam al-Qur`an, namun apa yang dihidangkan belum tentu benar-benar menjelaskan ayat itu, atau belum tentu penjelasan-penjelasannya muncul dari pemahaman yang bermuara dari teks. Penjelasan-penjelasan yang tidak bermuara dari pemahaman terhadap teks tidak bisa dikategorikan sebagai "tafsîr", melainkan bisa saja "penerapan" (*tathbîq*) atau pemahaman biasa yang tidak bertolak dari cara kerja tafsir.[59] Munculnya komentar sebagian ulama terhadap tafsir karya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb*, bahwa "di dalamnya ditemukan segala hal, kecuali tafsir itu

[59] Sebagian ulama dan cendekiawan Muslim, seperti 'Abbâs al-'Aqqâd dan Bint al-Syâthi` membedakan antara "tafsir" dan "pemahaman", atau dalam istilah Muhammad Husyan al-Thabâthabâ`î, antara "tafsir" dan "penerapan" (*tathbîq*). Lihat M. Qurasih Shihab, *Membumikan al-Qur`an Jilid 2* (Jakarta: Lentera HAti, 2011), h. 559. Lihat misalnya, contoh yang dikemukakan oleh Abd. Muin Salim sebelumnya berkaitan dengan pemahaman 'Amr bin al-'Âsh tentang keputusannya untuk tidak mandi junub di cuaca yang sangat dingin, melainkan hanya bertayammum, dengan mengambil QS. al-Nisâ`: 29 sebagai dalîl (*istidlâl*). Contoh lain untuk pemahaman yang bukan tafsir adalah sebagian uraian dalam karya M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*. Sebagaian dari uraian-uraian di dalamnya dinilai oleh M. Quraish Shihab hanyalah "pemahaman terhadap al-Qur`an" dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial. Penilaian itu juga diakui sendiri oleh Dawam. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur`an*, h. xx. Istilah "pemahaman terhadap al-Qur`an" (*fahm al-Qur`ân*) digunakan untuk membedakan dengan "tafsir terhadap al-Qur`an". Penilaian ini memang memiliki alasan, karena Dawam memasukkan uraian secara panjang lebar yang tidak terkait langsung dengan pemahaman terhadap ayat, melainkan lebih merupakan penerapan dari ayat yang telah dipahami. Sebagai contoh, ketika membahas kosa-kata al-Qur`an '*rizq*", ia memulainya dengan teori kerja menurut Ibn Khaldûn. Uraian ini hanya untuk menunjukkan bahwa *rizq* juga dibahas dalam teologi dan fiqh. Penulis lain di Indonesia yang juga mengakui karyanya tidak layak disebut sebagai karya tafsir adalah Djohan Effendi, terlihat dari ungkapan kerendahan hatinya, "mencoba mengerti" dalam judul karyanya, *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Jakarta: Serambi, 2012). Djohan sendiri juga mengingatkan pembaca agar judul itu dibaca dengan satu kali tarikan napas (maksudnya tidak melupakan anak judulnya yang memuat ungkapan "mencoba mengerti"). Persoalan ini bukan sekadar persoalan istilah semata yang tidak ada substansi yang membedakan antara satu dengan yang lainnya.

sendiri"[60] adalah karena uraian yang bertele-tele yang tidak dijelas apakah pemahamannya benar-benar ditarik dari pemaknaan terhadap ungkapan ayat al-Qur`an yang sedang ditafsirkan atau tidak. Jadi, tidak semua pemahaman, apalagi yang jelas-jelas tidak disertai dengan syarat-syarat penafsiran yang benar, merupakan penafsiran.

Di samping ambiguitas sikap Nashruddin Baidan di atas, sisi lain yang perlu disoroti adalah kandungan yang termuat dalam "kepribadian mufassir". Dengan istilah ini yang dimaksudkan sebagai alternatif "syarat mufassir", ia memang hanya menyebutkan syarat-syarat kepribadian, yaitu ikhlas, netral, sadar diri, dan ilmu *mawhibah*, padahal yang diinginkan oleh para ulama klasik, semisal Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dalam *al-Itqân*, dengan "syarat mufassir" adalah ilmu-ilmu yang harus dikuasai oleh mufassir. Di sisi lain, para ulama mengemas syarat-syarat kepribadian dalam bahasan "adab-adab mufassir". Bagi Nashruddin Baidan sendiri, syarat-syarat keilmuan dikemukakannya di bawah bahasan tentang "jati-diri al-Qur`an", yaitu segala hal terkait dengan al-Qur`an, baik sejarah al-Qur`an, ilmu-ilmunya, seperti *qirâ`at*, *i'jâz* (kemukjizatan) al-Qur`an, *asbâb al-nuzûl*, *muhkam* dan *mutasyâbih, nâsikh* dan *mansûkh, munâsabah, qasam* (sumpah), dan kisah-kisah dalam al-Qur`an. Jadi, yang dimaksudnya dengan "jati-diri al-Qur`an" adalah pengenalan segala sesuatu yang berkaitan dengan al-Qur`an. Pengetahuan tentang hal ini memang diperlukan oleh mufassir, namun tidak secara khusus dibahas secara khusus tentang syarat mufassir, sehingga tidak heran, misalnya, tidak ditemukan syarat penguasaan, misalnya, sebagaimana disebutkan oleh al-Suyûthî, ilmu *ushûl al-dîn, ilmu ushûl al-fiqh*, *fiqh*, dan bahasa Arab, *nahwu, sharf, isytiqâq, 'ilm al-ma'ânî, ilm al-badî',* dan *'ilm al-bayân*. Syarat-syarat yang menjamin profesionalitas dan kompetensi mufassir menjadi kabur dalam skema rekonstruksi Nashruddin Baidan. Dalam *'ulûm al-Qur`ân* selama ini, telah diatur syarat-syarat berupa ilmu-ilmu yang harus dikuasai dan syarat-syarat integritas moral mufassir.

---

[60] Muhammad Husyan al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Jilid I (Cairo: Dar al-Hadîts, 2005), h. 253.

Terkait dengan "kepribadian mufassir", Nashruddin Baidan mencantumkan empat kualifikasi kepribadian, yaitu: ikhlas, netral, sadar, dan ilmu *mawhibah*. Ikhlas memang ditekankan sebelumnya oleh kalangan ulama. Netralitas, meskipun menjadi perhatian para ulama sebelumnya, merupakan hal baru yang ditekankan oleh Nashruddin. Tampaknya, hal ini sejajar dengan syarat "objektivitas" yang diajukan oleh M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Kaidah Tafsir* (2011).[61] Hanya saja, Nashruddin dengan kualifikasi netralitas itu banyak menyoroti tafsir-tafsir menyimpang di kalangan umat Islam sendiri,[62] sedangkan M. Quraish Shihab secara lebih luas menyoroti penafsiran nonmuslim yang, menurutnya, bisa diakui jika didasarkan atas objektivitas. Berbeda dengan syarat netralitas yang segmennya adalah keharusan berpatokan pada fakta-fakta objektif pada teks dan menekan subjektivitas, maka dalam syarat kesadaran diri, segmen yang ingin dituju dalah kesadaran batin. Kesadaran batin itu, menurut Nashruddin, adalah kesadaran mufassir bahwa ia sedang berhadapan dengan al-Qur`an sebagai kalam Tuhan, yang sakral, bersifat universal sepanjang zaman, memiliki gaya bahasa dan sistematika unik, dan merupakan kitab hidayah.[63] Nashruddin tampaknya membawa kesadaran itu kepada kesadaran akan tiga unsur: (1) siapa yang menurunkan al-Qur`an (Tuhan), (2) kepada siapa al-Qur`an diturunkan, dan (3) siapa yang menjadikan sasaran ayat-ayat yang sedang ditafsirkan.[64] Kesadaran seperti ini diadopsi oleh Nashruddin dari pendapat Ibn Taymiyah yang diakuinya memiliki kesamaan dengan struktur triadik (*triadic structure*) dalam teori hermeneutika.[65] Dengan mengemas struktur triadik ini dalam kesadaran, Nashruddin tampak dipengaruhi tidak hanya oleh Ibn Taymiyah, melainkan juga

---

[61] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 397-398.

[62] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 357-361.

[63] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 362.

[64] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 363.

[65] Lihat Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir,* h. 75.

oleh Schleiermacher, tokoh hermeneutika modern, yang menekankan, selain gramatika dasar, juga unsur psikologis dalam penafsiran.[66]

Berkaitan dengan kualifikasi terakhir, yaitu menguasai ilmu *mawhibah* (anugerah), Nashruddin merujuk kepada pendapat al-Suyûthî dalam *al-Itqân*. Seperti halnya al-Suyûthî, Nashruddin juga mengemukakan rasionalisasi keharusan bagi mufassir untuk menguasai ilmu ini. Kualifikasi kepribadiannya sangat diwarnai oleh pandangan sufistik. Al-Suyûthî sendiri adalah seorang yang anti terhadap pemikiran rasional kalâm (teologi Islam) dan menaruh perhatian serius terhadap tasawuf dan merupakan pembela setia Ibn 'Arabî dari berbagai kritik dan hujatan dari kalangan yang menuduhnya keluar dari ajaran Islam.[67] Bagi al-Suyûthî, ilmu tersebut tidak mustahil untuk dimiliki selama seseorang mau mengamalkan ilmu yang diperolehnya selama ini. Nashruddin bahkan lebih jauh merasionalisasikan dengan menganggap ilmu tersebut bukanlah "ilmu anugerah", melainkan "ilmu perolehan".

2. Rasionalis Monolitik

Trend pemikiran ini mengusung satu metodologi tafsir dari khazanah lama (*turâts*) Islam sebagai tawaran utama, sedangkan unsur-unsur lain sebagai penopang. Uniknya, meski metodologi ini diangkat dari khazanah lama Islam, cara kerja metodologinya dikembangkan oleh para pengusungnya menjadi berkarakter rasional, bahkan ada yang liberal.

a. M. Dawam Rahardjo

Ia menawarkan agar Sûrah al-Fâti<u>h</u>ah dijadikan sebagai paradigma tafsir al-Qur`an. Pernyataan bahwa sûrah ini merupakan "induk al-Qur`an" dan merupakan intisari keseluruhan kandungan al-Qur`an telah lama dikenal di kalangan ulama dan kaum muslim umumnya,

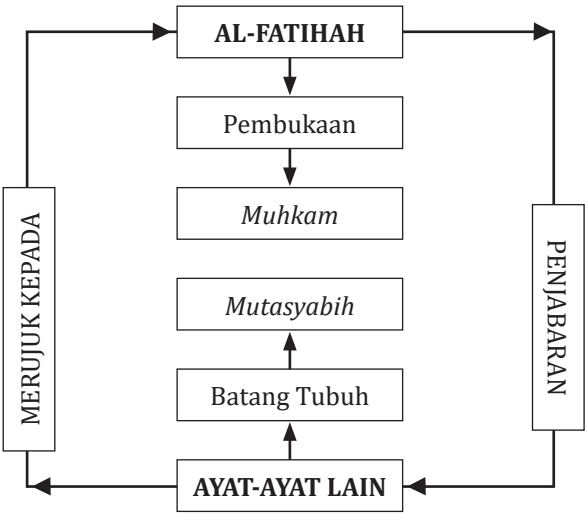
---

[66] Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, h. 76.

[67] Sikap anti-rasionalis al-Suyûthî tercermin dari karyanya, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fannay al-Manthiq wa al-Kalâm*. Sikap anti-rasioanlis itu searah dengan pandangan sufistiknya. Pembelaannya terhadap Ibn 'Arabî dituangkannya dalam karyanya, *Tanbîh al-Ghabîy fî Tabri`at Ibn 'Arabî*.

karena memang dijelaskan dalam nash. Menurut Dawam, sûrah al-Fâti<u>h</u>ah bisa dijadikan sebagai paradigma tafsir dala pengertian bahwa kandungan sûrah ini yang padat memang layak disebut sebagai "pembukaan" dan ayat-ayatnya juga *mu<u>h</u>kam*. Sedangkan, sûrah-sûrah lain merupakan "batang tubuh" dan sebagian ayat-ayatnya bersifat mutasyâbih. Hubungan antara ayat yang *mu<u>h</u>kam* dan *mutasyâbih* diselesaikan dengan kaidah atau patokan "keharusan merujukkan ayat yang *mutasyâbih* ke ayat-ayat yang *mu<u>h</u>kam*". Patokan ini telah lama diterapkan oleh para mufassir. Bahkan, di kalangan Mu'tazilah, patokan ini diterapkan lebih intensif, terutama untuk kepentingan pembelaan aliran, karena klasifikasi *mu<u>h</u>kam-mutasyâbih* menjadi pilihan ideologis. Implikasi dari patokan ini bahwa ayat-ayat al-Fâti<u>h</u>ah harus menjadi rujukan ayat-ayat lain. Di sisi lain, hubungan antara pembukaan dan batang butuh diatur dengan ketentuan bahwa batang tubuh merupakan uraian, sehingga ia harus dirujuk ke pembukaan. Dawam telah menjelaskan bagaimana mekanisme perujukkan ayat-ayat batang tubuh itu ke ayat-ayat pembukaan dalam al-Fâti<u>h</u>ah, misalnya, melalui pelacakan istilah kunci dalam al-Fâti<u>h</u>ah, seperti *rabb*, *ra<u>h</u>mân*, dan *ra<u>h</u>îm* yang digunakan dalam ayat-ayat dalam sûrah-sûrah lain dalam sebuah kerja metode tematik, termasuk melacak perkembangan makna suatu kata kunci. Mekanisme perujukan tersebut dari karakternya bersifat rasional, karena tidak seperti tafsir ayat dengan riwayat yang dijelaskan ditunjuki, dalam perujukan seperti dalam metode Dawam, nalar penafsirlah yang berperan dalam menghubungkan batang tubuh ke pembukaan. Metode ini masih bersifat wacana yang dilontarkan.

Skema:
Al-Fâtihah Sebagai Paradigma Tafsir



Orisinalitas yang ditawarkan oleh Dawam adalah menggunakan sûrah al-Fâtihah memang dahulu diketahui sebagai induk al-Qur`an, tapi dijadikan sebagai rujukan penafsiran, kini ia mengangkatnya sebagai paradigma penafsiran. Dawam sendiri menyatakan bahwa perlu pembuktian dengan penelitian mendalam asumsinya bahwa sûrah al-Fâtihah sebagai induk al-Qur`an itu bisa dijadikan sebagai paradigma tafsir. Di sisi lain, Dawam secara arbitrer menyebut ayat-ayat dalam al-Fâtihah sebagai *muhkam*, sedangkan ayat-ayat lain dalam sûrah-sûrah batang tubuh semuanya *mutasyâbih*.

b. Djohan Effendi

Tawaran metodologi yang mirip, dan memang berasal dari kolega Dawam sendiri selama di Yogyakarta, adalah tawaran dari Djohan Effendi melalui karyanya, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Djohan juga menawarkan metode dari khazanah intelektual lama Islam, melalui susunan surah-surah al-Qur`an. Selama ini, susunan yang lebih banyak dikenal adalah susunan berdasarkan *mushhaf* (*tartîb al-mushhaf*), bukan susunan kronologis (*tartîb al-nuzûl*). Djohan tetap mengikuti susunan mushhaf, namun

kemudian menjelaskan urutan-urutan logis sûrah-sûrah itu dalam sebuah sistematika dan struktur. Menurutnya, al-Qur`an memiliki 3 bagian: (1) pembukaan (prolog), (2) batang tubuh, dan (3) penutup (epilog). Terlepas dari perdebatan apakah susunan sûrah-sûrah al-Qur`an bersifat *ijtihâdî* atau *tawqîfî*, menurutnya, ada urutan logis antara sûrah dilihat dari tema-tema sentral (intisari) yang dibicarakan dalam sûrah ke sûrah.

Djohan selangkah lebih maju daripada Dawam dalam hal bahwa Djohan sudah mengemukakan hal yang orisinal dengan menyusun sistematika dan struktur al-Qur`an tersebut, sedangkan Dawam hanya mengadopsi pengetahuan lama bahwa al-Fâtihâh memang sebagai induk al-Qur`an. Namun, ada perbedaan mendasar lain. Seharusnya, seperti logika Dawam, sistematika dan struktur al-Qur`an yang disusun oleh Djohan itu seharusnya dijadikan sebagai paradigma yang dirujuk dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an, karena ia menetapkan pesan-pesan sentral di setiap sûrah dalam sistematika itu. Pesan sentral itu, yang lebih ditekankannya pada aspek moral dan dimensi spiritualitas, yang umumnya bisa diklasifikasikan sebagai kandungan universal (*kulliyyah*) al-Qur`an seharusnya dirujuk ketika ia menafsirkan ayat-ayat lain yang kandungannya partikular (*juz`iyyah*). Namun, hal ini tampak tidak ia terapkan.

Di samping kelemahan itu, juga tidak ada metode yang jelas dalam perumusan intisari atau pesan sentral al-Qur`an itu, tampak tampak sembarangan; ia mencomot begitu saja ayat-ayat yang ia sukai untuk dipilih sebagai ayat yang mengandung pesan sentral. Sedangkan, Dawam secara sistematis menjelaskan langkah operasional tahap pertahap bagaimana mekanisme perujukan sûrah-sûrah batang tubuh itu ke induknya, yaitu al-Fâtihah. Bahkan, Dawam telah menerapkan sebagian dari langkah-langkah perujukan itu dalam karyanya, *Ensiklopedi al-Qur`an*, khususnya tentang bagaimana menelaah kata-kunci secara tematis dalam al-Qur`an yang merupakan bagian dari mekanisme perujukan itu.

3. Rasionalis Eklektik

Yang dimaksud dengan kelompok rasionalis-eklektik adalah kelompok yang menawarkan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang dari karakter cara kerjanya bersifat rasional. Metodologi tersebut merupakan hasil perpaduan kreatif antara unsur dari khazanah Islam klasik dan unsur dari pemikiran Barat kontemporer.

a. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean

Intelektual yang mewakili trend pemikiran ini adalah penulis bersama sebuah karya yang terbit pada 1989, *Tafsir Kontekstual al-Qur`an*, yaitu Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean. Metode tafsir kontekstual al-Qur`an yang mereka tawarkan terdiri dari delapan prinsip penafsiran dan dua langkah penafsiran. Karakter eklektik yang muncul adalah perpaduan beberapa unsur pemikiran yang membentuknya. Pertama, pemikiran Fazlur Rahman, seorang intelektual Muslim asal Pakistan yang terakhir mengajar di Universitas Chicago. Tidak mengherankan bahwa tokoh yang paling banyak membentuk metode tafsir kontekstual yang mereka tawarkan, karena salah satu dari dua penulis ini, yaitu Taufik Adnan Amal, menulis skripsi tentang metode pemikiran hukum Fazlur Rahman yang kemudian terbit dengan judul, *al-Qur`an dan Tantangan Modernitas*. Di antara pengaruh nyata Rahman terhadap metode tafsir kontekstual ini adalah: (1) prinsip penafsiran "al-Qur`an adalah dokumen untuk manusia" jelas-jelas merupakan kutipan dari pernyataan Rahman "*The Qur`an ia a document that is squarely aimed at man; indeed it calls itself 'guidance for humankind'* (*hudan li'l-nâs* [2:185] *and numerous equivalents elsewhere*)";[68] (2) prinsip tentang keharusan memahami al-Qur`an dari tujuan moralnya, lalu ditegaskan bahwa tujuan moral al-Qur`an adalah "menegakkan suatu tata sosio-moral yang adil, egaliter, dan berlandaskan iman serta dapat bertahan di muka bumi" dengan memodifikasi dengan menambahkan "berlandaskan iman" dari pernyataan Rahman, "*There is no doubt that a central aim of the Qur`an is to establish a viable social order on earth that will be*

[68] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), h. 1.

just and ethically based"[69] (Tidak ragu lagi bahwa tujuan sentral al-Qur`an adalah membangun sebuah tatanan sosial yang terus dapat bertahan di muka bumi, yang adil dan berlandaskan etika), dan penekanan "egaliter" dalam formulasi tujuan al-Qur`an, menurut Amal dan Syamsu Rizal, juga diadopsi dari pernyataan Rahman, "*The Qur`an's goal of an ethical, egalitarian social order*..."[70] (Tujuan al-Qur`an berkaitan dengan tatanan sosial yang etis dan egaliter...); 3) cara kerja metodologi tafsir kontekstual hampir semuanya merupakan kesinambungan dari pemikiran Fazlur Rahman tentang "gerak ganda" (*double movement*). Unsur Barat yang kentara digunakan di sini adalah penggunaan kronologi al-Qur`an dari beberapa orang orientalis, meski hal ini juga disikapi dengan kritis.

Perubahan yang dilakukan di sini adalah kreativitas kedua penulis ini dengan menggabungkan antara analisis konteks kesejarahan yang ditekankan oleh Fazlur Rahman dengan analisis konteks sastra. Konteks sastra ini lebih banyak dikembangkannya dari prinsip metode tafsir tematik (*mawdhû'î*) dalam pemikiran muslim modern, semisal al-Farmâwî, meski dengan langkah-langkah yang sedikit berbeda. Tafsir kontekstual Amal dan Syamsu Rizal lebih tepat disebut sebagai sintesis metode hermeneutika Fazlur Rahman dan tafsir tematik. Di sinilah keunggulan dari sebuah metode yang merupakan sintesis, sehingga bisa mengurangi kelemahan masing-masing.

b. M. Amin Abdullah

Tokoh terakhir yang mewakili kecenderungan rasionalis-eklektik adalah M. Amin Abdullah dengan tawarannya tentang "takwil ilmiah" (*al-ta`wîl al-'ilmî*). Ada dua unsur utama yang membentuk pemikirannya ini. Pertama, tiga jenis epistemologi tersebut, yaitu *bayânî, 'irfânî*, dan *burhânî,* jelas diadopsinya dari al-Jâbirî dalam karyanya, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*. Namun, al-Jâbirî memang tidak memproyeksikannya secara praktis untuk kepentingan penafsiran al-Qur`an, karena ia hanya memetakan jenis-jenis epistemologi itu dalam konteks "kritik nalar"

---

[69] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an,* h. 37.

[70] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an,* h. 38.

(*naqd al-'aql*) sebagai titik-tolak perbaruan yang diusulkannya. Akan tetapi, Amin justru mencoba ingin memfungsionalisasikan sesuatu yang dianggap kelemahan (karena menjadi sasaran kritik al-Jâbirî) tersebut menjadi sebuah potensi, yaitu dengan mengintegrasikan ketiga epistemologi tersebut dan mendialogkannya, atau dalam dalam istilah Amin sendiri, "integratif-interkonektif". Kedua, upaya mendialogkan tersebut diilhami oleh kerja metode hermeneutika, di mana di dalam ada "proses negosiasi" antara tiga hal dalam struktur triadik (pengarang, pembaca, masyarakat/ audiens). Dengan tawaran ini, salah satu keunggulannya adalah mengurangi tensi atau ketegangan penafsiran yang hanya berbasis salah satu, baik hanya teks/ nash semata, nalar, atau intuisi. Namun, sebagai seorang yang dibesarkan dalam kajian filsafat, bukan tafsir al-Qur`an, Amin hanya mempertemukan ketiga epistemologi itu pada tingkat paradigma. Padahal, masalah yang tidak kurang pentingnya adalah bagaimana menerapkan ketiga epistemologi itu dalam suatu kerja metodologi tafsir yang utuh dan searah secara praktis. Para pemikir tafsir sangat memperhatikan hal-hal teknis seperti ini, tapi diabaikan begitu saja oleh Amin.

C. Tawaran Klasifikasi

Dari uraian yang telah dikemukakan, bisa ditarik kesimpulan bahwa tiga trend pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang berkembang di Indonesia di era kontemporer, yaitu:

Pertama, trend pemikiran kelompok tradisionalis-kritis. Proponen trend pemikiran ini menimba pemikiran metodologi tafsir yang mereka kemukakan dari sumber-sumber dari khazanah *turâts* ulama terdahulu, yang lebih banyak didominasi oleh sumber-sumber riwayat. Sikap mereka terhadap pemikiran "Barat", misalnya tentang hermeneutika dan filsafat ilmu, yang terkait dengan tafsir al-Qur`an memang agak beragam. Namun, setidaknya, mereka mencoba melakukan "klarifikasi kritis" dengan mendudukkan tawaran-tawaran dari Barat tersebut dalam konteks tafsir al-Qur`an. Trend pemikiran

ini direpresentasikan oleh M. Quraish Shihab, Abd. Muin Salim, dan Nashruddin Baidan.

Kedua, trend pemikiran kelompok rasionalis-monolitik. Disebut "monolitik", karena proponen trend pemikiran ini mengusung satu metodologi tafsir dari khazanah lama (*turâts*) Islam sebagai tawaran utama, sedangkan unsur-unsur lain sebagai penopang. Uniknya, meski metodologi ini diangkat dari khazanah lama Islam, cara kerja metodologinya dikembangkan oleh para pengusungnya menjadi berkarakter rasional, bahkan ada yang liberal. Proponen pertama trend ini adalah M. Dawam Rahardjo dengan tawarannya agar sûrah al-Fâtihah yang selama ini disebut sebagai "induk al-Qur`an" (*umm al-Qur`ân*), atau "al-Qur`an *in a nutshell*" (intisari al-Qur`an). Sedangkan, Djohan Effendi menawarkan sistematika dan struktur al-Qur`an yang memuat prolog, batang tubuh, dan epilog dan memiliki pesan-pesan sentral dan inti di setiap sûrah, agar dirujuk dalam setiap penafsiran; layaknya seperti paradigma tafsir dalam pemikiran Dawam.

Ketiga, trend pemikiran kelompok rasionalis-eklektik. Kelompok ini menawarkan pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an yang dari karakter cara kerjanya bersifat rasional. Metodologi tersebut merupakan hasil perpaduan kreatif antara unsur dari khazanah Islam klasik dan unsur dari pemikiran Barat kontemporer.

Intelektual yang mewakili trend ini adalah penulis bersama, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean, dengan tawaran mereka tentang metodologi tafsir kontekstual al-Qur`an. Dengan dipengaruhi oleh metode gerak ganda (*double movement*) Fazlur Rahman dan metode tematik (*mawdhû'î*) sudah dikenal di kalangan pengkaji tafsir. Sedangkan, M. Amin Abdullah menawarkan model arah sirkular antara tiga model epistemologi, yaitu *bayani, irfani*, dan *burhani*, dalam tawarannya tentang "takwil saintifik" (*al-ta`wil al-'ilmi*).

BAB IV
ORISINALITAS DAN RESPONSIVITAS KAJIAN TAFSIR AL-QUR`AN DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM: ANTARA UIN ANTASARI DAN MASYARAKAT

A. Kajian Tafsir di Tanah Banjar Tercecer?

Kalimantan Selatan adalah provinsi yang, berdasarkan data statistik terakhir, berpenduduk 3.626.616 jiwa.[1] Dari populasi penduduk tersebut, 96,87% merupakan penduduk muslim dan Islam merupakan agama mayoritas dibandingkan agama-agama lain.[2] Perkembangan penduduk muslim sebesar itu juga diiringi dengan perkembangan pengetahuan kaum muslimin sendiri tentang agama mereka, baik dari aspek keyakinan teologi, amaliah fiqh, maupun spiritualitas tashawwuf.

Dari aspek teologi, beberapa karya telah banyak ditulis oleh para ulama. Syekh Mu<u>h</u>ammad Arsyad al-Banjarî dari kalangan ulama Banjar generasi awal, misalnya, menulis kitab *Tu<u>h</u>fat al-Râghibîn* dan KH. Muhammad Bakhit dari kalangan ulama Banjar generasi belakangan, misalnya, menulis *Mengenal al-Asmâ` al-<u>H</u>usnâ.* Dari aspek fiqh, karya-karya ulama Banjar banyak ditulis dalam bidang ini, semisal *Sabîl al-Muhtadîn, Rasam Parukunan,* dan *Parukunan Basar*. Dari aspek tashawuf, karya-karya juga banyak ditulis, antara lain, *al-Durr al-Nafîs* dan *Kanz al-Ma'rifah*. Sebagian besar karya-karya ulama

[1] https://kalsel.bps.go.id/statistable/2016/10/10/689/jumlah-penduduk-kalimantan-selatan-menurut-kabupaten-kota-jenis-kelamin-dan-kepadatan-penduduk-2010. Data ini diupdate pada 27 Februari 2018 (7 September 2018).

[2] https://kalsel.kemenag.go.id/berita/398668/kalsel-miliki-kemiripan-dengan-riau (7 September 2018).

Banjar, baik kalangan generasi awal maupun generasi belakangan, ditulis di tiga bidang.[3]

Fenomena ini jauh berbeda jauh, misalnya, jika dibandingkan dengan perkembangan penulisan karya-karya keislaman di Jawa. Para ulama di pulau Jawa tidak hanya aktif dalam menulis karya-karya di tiga bidang ilmu keislaman itu, melainkan juga bidang-bidang lain, seperti tafsir al-Qur`an, sehingga karya-karya ulama di bidang tafsir cukup banyak, seperti *Marâh Labîd* karya Syekh Nawawi Banten dan *al-Ibrîz* karya karya KH. Bisri Mushthafa. Di tanah Sunda, karya-karya tafsir juga berkembang, seperti *Quranul Adhimi* (1921) karya Haji Hasan Mustapa, *al-Qur`an Sundawiyah* karya Muhammad Kurdi, dan *Pengadjaran dengan Bahasa Soenda* atau *Malja` al-Thâlibîn fî Tafsîr Kalâm Rabb al-'âlamîn*, *Kasyf al-Awhâm wa al-Zhunûn fî Bayân Qawlihi Ta'âlâ Lâ Yamassuhu illâ al-Muthahharûn, Rawdhat al-'Irfân fî Ma'rifat al-Qur`ân, Hidâyat al-Qulûb fî Fashl Sûrat Tabârak al-Mulk min al-Qur`ân* (1930-an) karya K.H. Ahmad Sanusi (1888-1950), dan *Tafsir al-Razi: Tafsir Juz 'Amma Basa Sunda* karya Uus Suhendar (2011).[4] Bahkan, jika dibandingkan dengan perkembangan tafsir di tanah Sumatera, perkembangan karya tafsir di tanah Banjar tampak jauh tertinggal. Di Aceh, misalnya, telah ditulis *Tarjumân al-Mustafîd* karya 'Abd al-Ra`ûf Singkel[5] dan *Tafsir Pase* karya bersama T. H. Thalhah, Hasan Basri, Zaki Fuad, A. Mufakhir Muhammad, dan Mustafa Ibrahim.[6]

---

[3] Khusus tentang karya-karya di bidang teologi dan tashawwuf yang dipelajari oleh masyarakat Banjar, baik karya-karya yang ditulis oleh ulama Banjar sendiri, ulama Nusantara, maupun oleh ulama Timur Tengah, lihat survei Bahran Noor Haira, "Kitab-kitab Tasawuf dan Tauhid yang Banyak Dipelajari Oleh Masyarakat Kalimantan Selatan", dalam *Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar*, ed. Masdari dan Zulfa Jamalie (Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2003), 99-122.

[4] Lihat Jajang A. Rohmana, "Kajian al-Qur`an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal", dalam *Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013, 205-206.

[5] Lihat Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: LKIS, 2017), 55-68; Fauzi Saleh, "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh", dalam *Jurnal al-Ulum*, Vol. 12, No. 2 (Desember 2012), 377-396.

[6] Lihat Tamrin Talebe, "Paradigma Penafsiran al-Qur`an Nusantara (Analisis Tafsir Aceh 'Tafsir Pase'), dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1 (Juni 2013), 131-148.

Karena ketertinggalan perkembangan kajian-kajian al-Qur`an di tanah Banjar dibandingkan dengan perkembangan di wilayah lain di satu sisi, dan maraknya perkembangan karya-karya di bidang teologi, fiqh, dan tashawwuf di sisi lain, maka kemudian muncul anggapan bahwa intelektualitas Banjar yang tercermin dalam produktivitas karya-karya mereka hanya dibentuk oleh tiga bidang keilmuan itu. Bahkan, dalam proses islamisasi dan perkembangan Islam selanjutnya, dikatakan bahwa tiga keilmuan tersebut yang memegang peran sentral. Misalnya, dikatakan bahwa tashawwuflah yang paling berperan di antara saluran-saluran islamisasi lain, seperti melalui perkawinan.[7] Tashawwuf dianggap sebagai elemen penting Islam yang sanggup beradaftasi dengan potensi lokal Banjar yang mistis. Selanjutnya, dalam fase-fase perkembangan awal Islam, teologi tampil sebagai ilmu yang dominan di tangan Syekh Arsyad sebagai "penakluk" (pemurni) berbagai kepercayaan lokal, seperti tampak dalam karyanya, *Tuhfat al-Râghibîn*.[8] Lalu, setelah Islam mulai kokoh berdiri bersama kesultanan Banjar, karya-karya fiqh, seperti *Sabîl al-Muhtadîn*, kemudian ditulis untuk memenuhi hajat kaum muslimin dalam aturan beribadah, sehingga karya-karya fiqh juga merupakan karya-karya yang dominan ditulis oleh ulama Banjar.

Perkembangan karya-karya ulama Banjar dalam tiga bidang keilmuan Islam (teologi, fiqh, dan tashawwuf) itu kemudian menghasilkan *image* yang kuat di benak beberapa pengkaji Islam. Martin van Bruisnessen, misalnya, dalam kajiannya tentang Tarekat Naqsyabandiyyah lebih banyak melihat bahwa tashawwuflah yang lebih dominan dalam membentuk pengetahuan orang Banjar tentang Islam meski pengetahuan mereka dinilai tidak mendalam. "Walaupun orang Banjar dikenal sebagai seorang yang taat beribadah, namun

---

[7] Lihat Yusliani Noor, *Islamisasi Banjarmasin (Abad Ke-15 Sampai Ke-19)* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 303-319.

[8] Tentang kitab ini, lihat M. Asywadie Syukur, "Risalah Tuhfatu al-Raghibin", dalam *Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar*, 13-32; Noorhaidi, "Muhammad Arshad al-Banjari (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", tesis MA (tidak diterbitkan), (Leiden: Universitas Leiden, 1999).

secara umum pengetahuan agama mereka tidak begitu mendalam".[9] Begitu juga, Yusliani Noor melihat tashawwuflah yang dominan di antara saluran keagamaan lain dalam proses islamisasi Banjar, sehingga kelimuan lain tidak tampak dalam proses islamisasi itu. Bahkan, sejarawan semisal Azyumardi Azra lebih menekankan ulama Banjar, semisal Syekh Arsyad, sebagai ulama fiqh.[10] Bahkan, lebih jauh, karyanya, *Sabîl al-Muhtadîn*, dianggap oleh Karel Steenbrink menggambarkan bahwa penulisnya hanya memahami aspek ibadah.[11]

Berbagai temuan di atas, baik yang dikemukakan oleh Martin van Bruinessen, Yusliani Noor, Azyumardi Azra, maupun Karel Steenbrink perlu dipertanyakan. Martin tentu saja hanya melihat intelektualitas kalangan umum dan hanya memfokuskan pada tarekat. Produktivitas ulama Banjar harus dilihat juga dari bidang-bidang keilmuan lain. Betul bahwa kitab kuninglah—bukan tafsir—yang berperan dalam proses pengenalan ajaran-ajaran Islam pada fase pertama islamisasi Nusantara, termasuk Banjar. Akan tetapi, tidak berarti pengajaran Islam dari sumber awalnya, al-Qur`an, tidak dilakukan. Hal ini terlihat dari banyaknya karya-karya tafsir di Nusantara. Di samping itu, sangat sulit untuk menerima anggapan bahwa para ulama hanya mengetahui tentang teologi, fiqh, dan tashawwuf tanpa sama sekali memiliki pengetahuan tentang tafsir al-Qur`an, karena berbagai penyimpulan ajaran-ajaran Islam terkait tiga bidang itu meniscayakan secara otomatis pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seperti ayat-ayat hukum (*âyât al-a<u>h</u>kâm*) yang menjadi dasar (*dalîl*) dalam pengambilan

---

[9] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 199.

[10] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 314-317.

[11] Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 9-100. Lihat tanggapan Aswadie Syukur terhadap kritikan Steenbrink ini, "Telaah Khusus terhadap Kitab 'Sabilal Muhtadin' Karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", makalah dipresentasikan pada Seminar Internasional Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", kerjasama Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, MUI Provinsi Kalimantan Selatan dengan Pusat Ulama Kedah (PUK), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), dan Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) Malaysia, Banjarmasin, 4-5 Oktober 2003, 6-8.

kesimpulan (*istinbâth*) hukum dalam *Sabîl al-Muhtadîn*, atau ayat-ayat akidah dalam *Tuhfat al-Râghibîn*, dan ayat-ayat tashawwuf dalam kitab semisal *Mabâdi` 'Ilm al-Tashawwuf*. Ulama sekaliber Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî sedikit banyak mengetahui tentang tafsir al-Qur`an. Oleh karena itu, karya-karya di tiga bidang itu harus dilihat sebagai karya-karya yang memang lahir dari konteks lokalnya, seperti *Tuhfat al-Râghibîn* yang ditulis untuk merespon praktik-praktik kepercayaan menyimpang, seperti *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*, dan tidak berarti bahwa pengetahuan tentang al-Qur`an tidak dimiliki.

Di samping alasan-alasan itu, pemahaman ulama/ intelektual Banjar berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Perkembangan penulisan tafsir di tanah Banjar bisa diklasifikasikan kepada beberapa fase. *Pertama*, fase pengenalan al-Qur`an (sekitar abad ke-15 hingga abad ke-18 M). Pada fase ini, tidak ada produktivitas ulama di bidang tafsir, karena fase yang merupakan fase islamisasi tidak memerlukan penjelasan yang detil tentang penafsiran al-Qur`an. Alasan mengapa Syekh Arsyad menulis *mushhaf* al-Qur`an dengan tulisan tangan (kaligrafi) yang indah pada 1779 M, barangkali didorong oleh motivasi untuk memperkenalkan al-Qur`an di tengah masyarakat sehingga ditampilkan semenarik mungkin. *Kedua*, fase (abad ke-18 hingga abad ke-20 M), ketika tafsir diselipkan dalam kitab-kitan non-tafsir dalam konteks berdalil (*istidlâl*) dengan ayat-ayat al-Qur`an tertentu ketika seorang penulis ingin menguatkan argumen teologis, fiqh, maupun tashawuf, seperti tampak dalam *Tuhfat al-Râghibîn, Sabîl al-Muhtadîn*, maupun *al-Durr al-Nafîs*. Meski penafsiran itu tidak dilakukan oleh seorang yang dikenal sebagai pakar dalam bidang tafsir, melainkan seorang *mutakallim, faqîh*, atau *shûfî*, mereka tidak bisa juga disebut sebagai "penafsir awam" (*lay exegete*) dan penafsiran mereka sebagai "tafsir orang awam" (*lay exegesis*).[12]

[12] Yang dimaksud dengan "tafsir awam" (*lay exegesis*), menurut Andreas Gorke, sebagaimana dikutip Wardatun Nadhiroh, adalah tafsir terhadap ayat al-Qur`an, dengan pemahaman sedemikian rupa yang tidak bisa dipertanggungjawabkan secara metodologi tafsir, karena perhatian utama yang dipentingkan adalah pengamalan ayat tertentu untuk kepentingan praktis, seperti perlindungan diri, seperti tampak pada penggunaan ayat-ayat tertentu untuk doa dalam Sanjata Mu`min karya K.H. Husin

Ketiga, fase penulisan karya-karya tafsir (sejak tahun 2000-an). Pada fase ini, ditulis karya-karya tafsir, seperti *Memahami Kandungan Surah Yasin* (pertama kali terbit 2009)[13] dan *Memahami Kandungan Ayat al-Kursi* (2015)[14] karya K.H. Husin Naparin, *Tafsir Juz 'Amma: dilengkapi dengan Asbâb al-Nuzûl (sic, Nuzûl) al-âyât* (Arab Melayu) (2013) karya tim penulis Penerbit Sahabat, Kandangan, *Pesan-Pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (2012) karya Djohan Effendi,[15] dan *al-Qur`an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek* (2015) karya Ir. H. Ahmad Gazali,[16] pendiri Yayasan Qardhan Hasana Banjarbaru. Di samping karya-karya ini, karya-karya tafsir juga dihasilkan oleh para akademisi perguruan tinggi, khususnya IAIN (sekarang: UIN) Antasari Banjarmasin, seperti *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur`an* (2011) karya Mahyuddin Barni, *Hidup Berkonstitusi Perspektif Qur`ani* (2012) karya Rahmat Sholihin, *Ayat-Ayat al-Qur`an dalam Perspektif Pendidikan Islam* (2013) karya Abd. Basir, *Tafsir Ayat-Ayat Akidah* (2014) karya Abdullah Karim, *Di Bawah Naungan al-Qur`an: Menangkap Pesan-pesan al-Qur`an* (2014) karya Mukhyar Sani, dan *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bî`ah* (2015) karya Wardani.[17] Bahkan, pada 2017, dalam ranah kajian al-Qur`an, telah berhasil diterjemahkan al-Qur`an ke bahasa Banjar, *al-Qur`an dan Terjemahnya Bahasa*

Kaderi, Martapura, Kalimantan Selatan. Upaya ini dimaksudkan sebagai, apa yang diklaimnya, sebagai pribumisasi Islam. Wardatun Nadhiroh, "Senjata Mu`min: A Type of Lay Exegesis in Banjar, dalam *Suhuf*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2017), 119-143. Sebenarnya, istilah "tafsir awam" tidak sepenuhnya bisa dilekatkan pada penafsiran ulama-ulama yang, meski bukan dikenal luas sebagai penafsir, seperti Syekh Arsyad, mengetahui prinsip-prinsip penafsiran, karena penyimpulan persoalan keislaman, baik teologi, fiqh, maupun tashawwuf, dengan ayat-ayat al-Qur`an tertentu, meniscayakan pengetahuan tentang penafsiran.

[13] (Banjarmasin: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Kalimantan Selatan, 2012).

[14] (Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2015).

[15] (Jakarta: Serambi, 2012). Karya ini di sini dianggap sebagai karya intelektual Banjar, karena penulisnya berasal dari Kandangan, meski berkiprah di level nasional, seperti halnya *Marâẖ Labîd* karya Syekh Nawawi Banten, sebuah karya berbahasa tafsir Arab oleh seorang ulama yang lebih banyak belajar dan berkiprah di tanah Arab.

[16] (Banjarbaru: Yayasan Qardhan Hasana, 2015).

[17] (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015).

Banjar,[18] hasil kerja sama antara UIN Antasari Banjarmasin dengan Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.[19] Karya monumental dalam sejarah kajian al-Qur`an di tanah Banjar ini menjadi pertanda upaya terbesar yang dilakukan oleh para pengkaji al-Qur`an. Meskipun hanya "terjemah", namun karya ini secara tidak terhindarkan juga memuat penafsiran-penafsiran yang bahkan sebagian unik dan bercorak lokal.[20]

Perkembangan penulisan karya tafsir di era tahun 2000-an ini menandai perkembangan siginifikan dalam kajian tafsir di Tanah Banjar. Dilihat dari situasi politis, era ini adalah era reformasi setelah pemerintahan Orde Baru tumbang pada pertengahan 1998. Era ini ditandai dengan terbukanya kran berpikir bebas dan mengekspresikan pendapat. Dari aspek kebebasan penulisan tafsir, era ini juga merupakan era puncak. Pada masa penjajahan, penulisan tafsir dikontrol oleh penjajah, dengan pelarangan tafsir yang membahas isu-isu kemasyarakatan yang lalu membandingkan perkembangan masyarakat di berbagai wilayah, sehingga tafsir hanya dibatasi pada penafsiran kebahasan. Namun, pengungkungan tidak berhenti pada masa kemerdekaan. Di masa Orde Baru, kebebasan berpendapat,

---

[18] (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017).

[19] Penerjemahan al-Qur`an ke bahasa Banjar ini adalah hasil kerja sama antara Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin dengan Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI yang tertuang dalam Surat Perjanjian Kerja Nomor: P.III/HM.00/219/2016 tertanggal 25 Mei 2016. Perjanjian tersebut ditandatangani oleh Drs. Choirul Fuad Yusuf, SS., MA. sebagai kepala Pusat dan Prof. Dr. Abdullah Karim, M.Ag. sebagai ketua tim penerjemah. Penerjemahan dilakukan oleh tim: Prof. Dr. Abdullah Karim sebagai ketua, Prof. Dr. H. Akh. Fauzie Aseri sebagai kordinator daerah, dan anggota-anggota yang terdiri dari: Dr. Dzikri Nirwana, M.Ag., Dr. M. Rusydi, M.Ag., Dr. Wardani, M.Ag., Dr. H. Zulkifli, M.Pd., dan H. Ahmad Mujahid, M.A. Semuanya berasal dari akademisi UIN Antasari dengan latar belakang keahlian agama Islam, khususnya tafsir al-Qur`an, kecuali Dr. H. Zulkifli, M.Pd. yang berasal dari Universitas Lambung Mangkurat (ULM), sebagai anggota tim penerjemah sekaligus konsultan bahasa.

[20] Tentang hal ini, lihat Wardani, "Sisi Kearifan Lokal dalam Terjemah al-Qur`an Berbahasa Banjar", *Khazanah*, vol. 18, no. 1 (2020), 49-74; idem, "Metode, Sumber, Dan Muatan Lokal Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya dalam Bahasa Banjar", *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 18, no. 1 (2020), 164-196.

termasuk di dalamnya kebebasan menafsirkan al-Qur`an, dikontrol oleh pemerintah ketika itu.[21] Meskipun era reformasi dimulai sejak 1998, perkembangan mendasar sesungguhnya dimulai sejak tahun 2000. Bahkan, dilihat dari perkembangan ekonomi, kurun 1997-2001 merupakan awal pemulihan krisis, sehingga situasi politik pun tidak stabil.[22]

Setelah lengsernya Soeharto dari kursi presiden, B. J. Habibie sebagai penggantinya menerapkan kebijakan-kebijakan baru dalam pendidikan, antara lain, terkait dengan normalisasi kehidupan kampus, NKK-BKK yang diberlakukan di masa Orde Baru, dihapus pada masa pemerintahan ini. Begitu juga, aturan-aturan yang mengikat kebebasan akademik mahasiswa dihapus. Perguruan tinggi sebagai lembaga ilmiah dibebaskan dari intervensi pemerintah.[23]

Fenomena perkembangan kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir merupakan fenomena yang signifikan untuk dikaji. Pertama, perkembangan ini merepresentasikan perkembangan baru, di mana sebelumnya karya-karya yang ditulis oleh ulama/ penulis Banjar hanya berkutat pada persoalan teologi, fiqh, dan tashawwuf, sedangkan kajian al-Qur`an jauh ketinggalan, bahkan dibandingkan dengan kajian-kajian hadîts.[24] Kedua, perkembangan ini juga merepresentasikan perkembangan lokal dan unik, baik dari aspek metodologi tafsir yang diterapkan (*manhaj*), maupun dari produk penafsiran dan pendekatan/ kecenderungannya (*muqârabah, ittijâh, lawn*).

---

[21] Lihat Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur`an dan Kekuasaan (Menelusuri Jejak Dialektika Tafsir al-Qur`an dan Praktik Politik Rezim Orde Baru", dalam *Annur*, Vol. 1, No. 1 (Desember 2017), 32-47.

[22] Haryo Aswicahyono dan David Christian, "Perjalanan Reformasi Ekonomi Indonesia 1997-2016, kertas kerja, (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, Agustus 2017).

[23] Reza Noprial Lubis, "Pendidikan Islam pada Masa Reformasi", dalam rezaopriallubis2018.wordpress.com/2017/11/08/pendidikan-oslam-pada-masa-reformasi-oleh-reza-noprial-lubis-s-p-d-i/ (16 Mei 2019).

[24] Saifuddin dan Dzikri Nirwana, "Kecenderungan Syarah Hadis di Kalimantan Selatan," (2012), dan telah diterbitkan pada 2014.

Pemetaan kajian-kajian tafsir, baik hanya secara deskriptif maupun secara kritis, yang dilakukan selama ini tentu tidak menyentuh perkembangan kajian al-Qur`an dan tafsir di tanah Banjar. Kajian Howard M. Federspiel dalam *Popular Indonesian Literature of the Qur`an* (edisi terjemah: *Kajian al-Qur`an di Indonesia, dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*), sebuah penelitian pada tahun 1995 terhadap 57 literatur populer di Indonesia tentang al-Qur`an dengan menghubungkannya dengan konteks nasional yang sedang terjadi, tidak mengkaji sama sekali perkembangan di tingkat lokal, seperti di tanah Banjar.[25] Begitu juga kajian yang dilakukan oleh Islah Gusmian yang mengkaji 24 literatur tafsir sejak 1990-2000,[26] M. Yunan Yusuf yang memetakan karya-karya tafsir periode awal,[27] dan M. Nurdin Zuhdi yang mengkaji 32 karya tafsir yang terbit pada 2000-2010,[28] tidak menyentuh karya-karya tafsir lokal, termasuk di wilayah ini.

Tesis Howard tentang ke-Sunni-an literatur-literatur al-Qur`an, Timur Tengah *oriented*, dan merespon kondisi genting nasional adalah wajar dikemukakan karena ia memang mengkaji literatur-literatur populer yang umumnya ditulis dengan sumber-sumber tersebut, sedangkan dalam tingkat lokal bisa terjadi *vernakularisasi*, yaitu proses adopsi dari elemen lokal ke dalam penafsiran.[29] Memang, selalu

---

[25] Tesis yang dikemukakan oleh Howard adalah bahwa karya-karya populer tentang al-Qur`an di Indonesia selama ini merepresentasikan kecenderungan Sunni dengan secara konsisten bersandar pada sumber-sumber: al-Qur`an, hadîts, dan pendapat ulama. Karya-karya tafsir di Indonesia berasal dari penulis Muslim Mesir seratus tahun yang lalu. Karya-karya itu sebagian mencerminkan respon tentang kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia sejak 1945. Lihat Howard, *Kajian al-Qur`an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 292.

[26] Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013).

[27] Lihat M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir al-Qur`an di Indonesia Abad XX", dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, vol. 3, no. 4 (1992).

[28] Lihat M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

[29] Istilah "vernakularisasi" berasal dari kata bahasa Inggris *vernacular* yang bermakna: berasal dari budak kelahiran asli daerah, asli (*indigenous*), bahasa daerah, logat sehari-hari, atau bahasa sehari-hari. "*Vernacularism*" bermakna penggunaan bahasa daerah atau bahasa sehari-hari (*Webster's New World College Dictionary*, ed.

ada benang merah yang menghubungkan produk tafsir lokal dengan sumber-sumber awalnya, termasuk dari karya tafsir Timur Tengah, secara berkesinambungan (*continuity*), namun pada saat yang sama juga bisa terjadi perubahan (*change*) karena proses adaptasi. Karena vernakularisasi ini dengan muatan lokal, produk penafsiran juga tidak bisa selalu dilihat dari muatan ideologis dengan "menelanjangi" suatu penafsiran secara kritis dari berbagai kepentingan ideologis, sebagaimana dilakukan dalam kajian Islah Gusmian, atau objektif-subjektif dalam kajian M. Nurdin Zuhdi. Secara historis, dengan mencoba memahami "logika" zamannya, karya-karya lokal seharusnya dikaji dari kesinambungan dan perubahan.

B. Kajian-Kajian Tafsir di UIN Antasari

Di era tahun 2000-an telah lahir karya-karya tafsir di kalangan akademisi UIN Antasari Banjarmasin. Karya-karya tersebut adalah:

1. *Tafsir Ayat-Ayat Akidah* Karya Abdullah Karim (2013)

Buku ini adalah buku ajar dalam mata kuliah tafsir ayat-ayat akidah. Pertama kalinya diterbitkan pada pada tahun 2013. Akan tetapi, karena jumlahnya terbatas, maka pada tahun 2014 dan 2017 di cetak kembali. Dengan metode tafsir tematik (*mawdhû'î*), dalam menafsirkan ayat-ayat akidah, penulis terkadang langsung menafsirkan ayat-ayat tersebut, dengan didahului menafsirkan ayat yang lebih dahulu diturunkan berdasarkan *tartîb al-nuzûl,* bukan

---

Victoria Neufeldt [USA: Macmillan, 1996], 483). Menurut Azyumardi, vernakularisasi adalah pembahasaan ungkapan-ungkapan berbahasa Arab ke bahasa lokal, baik bahasa Jawa, Sunda, Batak, dsb. Dengan begitu, vernakularisasi dalam konteks tafsir mengandung pengertian sebagai penyerapan unsur lokal ke tafsir pernah digunakan oleh Anthony H. Johns. Lihat "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, Interview dengan Profesor Anthony H. Johns", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an,* Vol. I, No. 3 (2006), 575-590. Interview dilakukan di sebuah kafe di *Research School of Pasific and Asian Studies* (RSPAS) di Australian National University (ANU). Lihat contoh tentang vernakulariasasi dalam tafsir, Lilik Faiqoh, "Vernakularisasi dalam Tafsir *Faiḍ al-Raḥmân* Karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani", tesis magister (tidak diterbitkan) (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017). Istilah yang sama pernah digunakan oleh Azyumardi Azra untuk menyebut salah satu karakteristik Islam Nusantara. Lihat https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam-Nusantara (8 September 2018).

tartîb al-mushhaf, dan terkadang mengemukakan terlebih dahulu ayat-ayat tersebut, setelah itu dibahas informasi ayat per ayat. Ditinjau dari segi sumber penafsiran yang digunakan oleh penulis dalam buku ini, ialah mendominasi penafsiran *bi al-ra'yi*. Karena penulis memberikan penafsiran sendiri terhadap ayat-ayat tersebut. selain itu juga, terkadang penulis juga membedah kosa-kata dari ayat-ayat tersebut. *Tafsîr bi al-ra'yi* adalah metode penafsiran dengan cara ijtihad dan penyimpulan melalui pemahaman sendiri serta penyimpulan yang hanya didasarkan pada *ra'yu* (nalar).[30] Ditinjau dari metode, penulis menerapkan metode *mawdhû'î*. Sebagaimana telah dijelaskan oleh ia dalam buku ini pada bagian kedua. Dalam hal ini, ayat-ayat yang ditafsirkan hanyalah yang berkaitan dengan akidah. Akan tetapi, perlu ditegaskan bahwa berkaitan dengan ayat-ayat akidah ini, ada ayat-ayat yang termasuk *muhkamât* dan ada pula ayat-ayat yang termasuk *mutasyâbihât*. Berkaitan dengan ayat-ayat akidah *mutasyâbihât* inilah para ulama '*ulûm al-Qur'ân* terbagi kepada dua kelompok, ada yang mengikuti penafsiran harfiyah dan ada pula yang memanfaatkan ta'wil.[31] Corak tafsir buku ini adalah corak *al-tafsîr al-kalâmî*, yaitu menafsirkan ayat-ayat akidah ini dengan fokus pada aspek kepercayaan, baik tentang Tuhan (Allah swt), manusia dan alam dalam hubungannya dengan Tuhan, rasul, dan kitab suci.

2. *Emosi Manusia dalam Pandangan al-Qur`an: Perspektif Pendidikan* Karya Mahyuddin Barni (2014)

Karya ini berasal dari disertasi yang diajukannya di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta untuk meraih gelar doktor. Buku ini ditulis dalam lima bab. Buku ini berangkat dari pentingnya perhatian terhadap aspek psikologi pada manusia, terutama masalah pengendalian emosi. Tidak terkontrolnya emosi oleh individu dapat berakibat negatif dan merugikan banyak pihak. Bentuk penafsiran yang dikemukakan secara umum dapat dikategorikan sebagai bentuk

---

[30] Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran /Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 227.

[31] Abdullah Karim, *Tafsir,* 56.

penafsiran yang global (*ijmâlî*)[32] dan menggunakan pendekatan tafsir dengan nalar (*tafsîr bi al-ra'yi*).[33] Penafsiran dalam buku ini menerapkan metode tafsir tematik, dan dapat dikategorikan ke dalam tafsir tematik modern dengan model tematik singular. Hal ini dapat dilihat dari sistematika penulisan buku ini. Kecenderungan/corak[34] penafsiran dalam buku ini adalah corak *tarbawî*.[35] Hal ini karena buku ini mengkaji emosi-emosi dalam perspektif al-Qur`an, baik emosi positif maupun emosi negatif, dengan tujuan agar emosi tersebut dapat dikendalikan, sehingga karena bermotif pendidikan seperti itu, penafsiran yang dikemukakan lebih edukatif.

3. *Pengembangan Nilai-Nilai Karakter Berbasis al-Qur`an* Karya Ridhahani Fidzi (2016)

Sumber penafsiran dalam buku ini adalah *bi al-ma'tsûr*, karena ini merujuk kepada kitab *Tafsir Ibn Katsîr* yang merupakan kitab tafsir yang bersumber *bi al-ma'tsûr*.[36] Tafsir dengan sumber *bi al-ma'tsûr* merupakan tafsir yang berdasar pada kutipan-kutipan yang sahih, yaitu menafsirkan al-Qur`ân dengan al-Qur`ân, al-Qur`ân

---

[32] Metode *ijmâlî* yaitu menafsirkan al-Qur`ân secara global, yaitu *mufassir* mencoba menjelaskan ayat dengan uraian singkat dan mudah dipahami oleh semua kalangan, mufassir berupaya menafsirkan kosa kata al-Qur`ân dengan kosa kata yang berada dalam al-Qur`ân sendiri, sehingga uraian tafsir tidak jauh dari konteks al-Qur`ân, serta mufassir menjelaskan al-Qur`ân dengan bantuan *asbab al-Nuzul* ayat, peristiwa sejarah, hadits nabi atau pendapat ulama shaleh. Lihat Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 159-160. Tafsir *ijmâlî*, sebagaimana dinyatakan Islah Gusmian, sebenarnya merupakan bentuk penyajian tafsir, yaitu menitikberatkan kepada inti dan maksud dari ayat yang dikaji, hanya menampilkan terjemah, terkadang *asbab al-nuzûl*, dan perumusan pokok-pokok kandungan dari ayat yang dikaji. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafasir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 154.

[33] *Tafsîr bi ar-Ra'yi* adalah penafsiran al-Qur`an dengan *ijtihâd* dan penalaran. Lihat Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2010), 43.

[34] Corak tafsir adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran, kata corak biasanya dalam literatur tafsir merupakan terjemahan dari kata *al-Laun* yang berarti warna. Lihat Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2009), 199.

[35] *Tafsir tarbawî* lebih berorientasi pada ayat-ayat tentang pendidikan. Lihat Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 203.

[36] Lihat Ridhahani, *Pengembangan,* 17.

dengan sunnah, al-Qur`ân dengan perkataan sahabat, dan al-Qur`ân dengan pendapat tokoh-tokoh besar tabi'in.[37] Penulis menafsirkan al-Qur`ân dengan cara menjelaskan ayat-ayat al-Qur`ân dengan singkat dan global, tanpa menggunakan uraian atau penjelasan yang panjang lebar.[38] Namun, dari aspek metode penafsiran, sebenarnya ia menerapkan metode *mawdhû'î.* Hal itu karena ia hanya membahas satu tema saja, yaitu tentang karakter/akhlak, sehingga metode penafsiran ia dalam buku dikategorikan sebagai buku tafsir yang menggunakan metode *mawdhû'î.* Buku ini dimaksudkan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur`an dalam konteks pengembangan nilai-nilai karakter yang sejatinya berguna untuk para guru, orang tua, pakar, dan praktisi pendidikan lainnya.[39] Menurutnya, selama ini dunia pendidikan di Indonesia masih belum menemukan formula yang jelas dan mencerahkan mengenai format pendidikan karakter di sekolah. Sementara itu, sistem pendidikan dan kurikulum nasional hampir setiap tahun/periode selalu mengalami perubahan. Oleh karena itu, karya ini tergolong *tafsîr tarbawî*.

4. *Al-Qur`an, Spirit Perubahan, dan Revolusi Mental* Karya Saifuddin (2018)

Sumber penafsiran dalam buku ini umumnya adalah *bi al-ra`yi* karena literatur-literatur yang dikutip sebagian besar dari nalar.[40] Sedangkan, metode tafsir yang diterapkan adalah metode tafsir tematik (*mawdhû'î*),[41] karena data yang dihimpun adalah berupa ayat-ayat al-Qur`ân yang berkaitan dengan tema revolusi mental. Corak tafsir dalam buku ini adalah sosial-politis. Seiring dengan munculnya

---

[37] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân,* terj. Aunur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur`ân* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 479.

[38] Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 70.

[39] Ridhahani, *Pengembangan,* iii.

[40] *Tafsir bil ra'yi* ialah pejelasan-penjelasan yang bersendi kepada ijtihad dan akal, berpegang kepada kaidah-kaidah bahasa dan adat istiadat orang arab dalam mempergunakan bahasanya. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran /Tafsir,* 227.

[41] Saifuddin, *Alquran,* 402.

modernisasi di mana ruang-ruang publik seperti sosial politik dan pergerakan menjadi konsen bersama, maka muncullah tafsir dengan nuansa sosial-politis. Tafsir model ini adalah tafsir yang berisi tentang perilaku-perilaku manusia, lingkungan, dan komunitasnya serta sikap-sikap sosial dan politik lainnya. Dalam tafsir ini, perilaku manusia dianalisis dan kemudian diarahkan dengan menggunakan piranti-piranti keilmuan sosial sejarah politik dan budaya.[42] Menurut Saifuddin sendiri, ia menerapkan pendekatan historis dan sosiologis. Pendekatan historis dan sosiologis ditawarkan guna mengimbangi metode tafsir tematik yang umumnya lebih bersifat normatif. Pendekatan historis dijadikan sebagai pilihan karena mengingat objek kajiannya adalah al-Qur`ân yang masa pewahyuannya telah sempurna lebih dari 14 abad yang silam. Melalui pendekatan tersebut Saifuddin berupaya menelusuri dan merekontruksi jejak-jejak sejarah al-Qur`ân pada masa lampau. Sedangkan pendekatan sosiologis ditawarkan berdasarkan pertimbangan bahwa gagasan revolusi mental yang dapat dipahami dari perspektif al-Qur`ân juga sangat terkait dengan permasalahan sosial dan budaya masyarakat.[43]

5. *Nilai-Nilai Pendidikan dalam al-Qur`an* Karya M. Daud Yahya (2015)

Sumber penafsiran dalam karya ini menurut analisis penulis ialah *bi al-ra'yi*. Hal itu dalam menjelaskan ayat, penulis lebih banyak mengutip tafsir-tafsir yang bersumber *bi al-ra'yi*,[44] namun tidak dipungkiri ia juga mengutip tafsir-tafsir yang bersumber *bi al-ma'thûr.*[45] Metode penafsiran yang digunakan dalam buku ini

---

[42] Muḥammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufassirûn: ḥayâtuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: 'Ulûm al Islâmî, 1373 H), 53.

[43] Saifuddin, *Al-Quran Spirit Perubahan & Revolusi Mental,* 38.

[44] *Tafsîr bi al-ra'yi* adalah metode penafsiran dengan cara ijtihad dan penyimpulan melalui pemahaman sendiri serta penyimpulan yang hanya didasarkan pada ra'yu (nalar). Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Quran /Tafsir*, 227.

[45] *Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah metode penafsiran dengan cara mengutip, atau mengambil rujukan pada al-Qur'an, hadist Nabi, kutipan sahabat serta tabi'in. Metode ini mengharuskan mufasir menelusuri shahih tidaknya riwayat yang digunakannya. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah,* 227.

adalah metode tematik (*mawḍû'î*). Kesimpulan ini didapat karena penulis mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai-nilai pendidikan saja.[46] Adapun corak penafsiran dalam buku karya Daud Yahya tersebut terlihat jelas ia lebih cendrung kepada hal-hal yang berkaita dengan pendidikan, sehingga dapat disimpulkan bahwa corak penafsiran dari buku tersebut adalah corak *tarbawî*. Tafsir dengan corak *tarbawî* adalah tafsir yang berorientasi kepada ayat-ayat tentang pendidikan.[47]

6. *Ayat-Ayat Ekonomi Makna Global dan Kontemporer, dan Ayat-Ayat Riba dalam al-Qur`an* Karya Ruslan (2014)

Buku pertama ditulis sebagai sarana bahan ajar pada mata kuliah ayat-ayat ekonomi yang bertujuan agar mahasiswa mendapat kemudahan dalam memahami ayat-ayat ekonomi dalam al-Qur`ân. Sedangkan buku kedua, menurut penulis, ditulis karena kepentingan yang sangat urgen, yaitu persoalan tentang riba yang merupakan salah satu topik dalam kajian ekonomi Islam. Dilihat dari sumber penafsiran, kedua karya ini adalah karya tafsir dengan sumber nalar (*tafsîr bi al-ra'yi*), karena penulis berupaya memberikan komentar dan makna secara global dan pada waktu yng bersamaan ketika memberikan pemahaman terhadap ayat-ayat ekonomi penulis menyisipkan pemikiran dari penulis sendiri, kemudian memberikan kesimpulan-kesimpulan. Karya ini merupakan karya tafsir dengan metode tematik (*mawdhû'î*), karena dalam mengumpulkan ayat-ayat al-Qur`ân, penulis berfokus pada satu tema tertentu, yaitu tema tentang ayat perekonomian dan ayat-ayat riba dalam al-Qur`ân. Corak penafsirannya adalah sastrawi kemasyarakatan (*adabî ijtimâ'î).* Persoalan ekonomi merupakan persoalan sosial kemasyarakatan sebagaimana yang juga diungkap dalam karya ini. Tafsir *adabî ijtimâ'î* adalah corak tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al Qur'an pada aspek ketelitian redaksinya, lalu penafsir menyusun

---

[46] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur`ân* (Yogyakarta: Pelajar Offset, 1998), 151.

[47] Atâbik Alî, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.), 454.

kandungannya dalam redaksi yang indah dengan penonjolan aspek-aspek petunjuk al-Qur'an bagi kehidupan.

7. *Model Pendidikan Keluarga Qur`ani (Studi Surah Ali 'Imrân dan Luqmân)* Karya Abd. Basir (2015)

Buku ini berasal dari disertasi penulis di UIN Antasari. Dalam buku ini, penulisnya menggunakan metode tematik, yaitu pendidikan keluarga sebagai pembahasan utama. Penafsiran tentang pendidikan keluarga diambil dari dua surah utama, yaitu Sûrat Ali 'Imrân: 33-51[48] dan Sûrat Luqmân: 12-19.[49] Akan tetapi, ayat-ayat al-Qur'an yang dikutip bukan ayat-ayat tersebut saja; masih banyak ayat-ayat lain yang dikutip dalam buku ini, seperti surah al-Taḥrîm: 6, al-Isrâ`: 24, dan al-Naḥl: 72 ketika menjelaskan tentang term-term pendidikan. Metode yang digunakan dalam menyusun buku adalah tematik (*mawdhû'î*) tentang pendidikan keluarga. Akan tetapi, ia juga menafsirkan secara rinci,[50] yaitu dengan mengutip banyak sumber, baik dari kamus, karya-karya tafsir, karya tentang kisah tentang kedua keluarga ini dan juga pendapat ulama tentang Imrân dan Luqmân. Adapun sumber penafsiran yang dikemukakan oleh Abd. Basir secara umum adalah nalar (*ra'y*).[51] Hal ini dapat dilihat dari bagaimana ia menjelaskan dengan menggunakan nalar dan menyimpulkan setelah mengutip pendapat ulama walaupun ada beberapa penjelasan diambil dari sumber riwayat (*ma`tsûr*)[52] dalam bentuk tafsir ayat dengan ayat lain.

---

[48] Abd. Basir, *Model Pendidikan Keluarga Qur'ani*, 93.

[49] Abd. Basir, *Model*, 132.

[50] Metode tafsir rinci (*ta<u>h</u>lîlî*) adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan meneliti semua aspeknya dengan menyingkap seluruh maskudnya, mulai dari uraian kosakata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, *munâsabah*, dan *asbâb al-nuzûl*. Lihat Rosihan Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 148.

[51] *Tafsîr bi al-ra'y* adalah penafsiran al-Qur'an dengan *ijtihad* dan penalaran. Lihat Abd. Muin Salim, *Metode Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2010), 43.

[52] *Tafsîr bi al-ma`tsûr* ialah penafsiran al-Qur'an yang berdasarkan pada penjelasan al-Qur'an sendiri, penjelasan Nabi Saw, penjelasan sahabat melalui ijtihadnya dan pendapat (*aqwâl*) tâbi'în. Lihat Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 143.

C. Kajian-Kajian Tafsir di Masyarakat

Di era tahun 2000-an, di Kalimantan Selatan, telah berkembang penulisan karya-karya tafsir di luar perguruan tinggi keagamaan Islam, yaitu:

1. *Memahami Kandungan Sûrat Yâsîn* (2013) dan *Memahami Kandungan Ayat al-Kursî* Husin Naparin (2015)

Karya pertama, *Memahami Kandungan Surah Yasîn,* memuat bahasan lengkap tentang fadhilah membaca sûrat Yâsîn yang dilengkap dengan uraian yang mudah dimengerti. Karya tersebut menjadi bacaan yang berguna dalam memahami serta memperdalam kandungan Sûrat Yasîn tersebut. Karya kedua, *Memahami Kandungan Ayat al-Kursî*, merupakan bahan pengajian yang secara rutin dilakukan oleh penulis dibeberapa majelis taklim. Penulis menyusunnya dengan mengambil dari berbagai sumber yang terpercaya. Kedua karya ini termasuk karya *tafsîr bi al- ma'thûr*, sebab meskipun karya ini terbilang sederhana, ia selalu merujuk ke ayat al-Qur'an, hadits-hadits Nabi serta pemahaman para sahabat dalam memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang ditampilkan dalam kedua karya ini. Sedangkan dari aspek metode tafsir, karya ini menerapkan penafsiran global (*ijmâlî*), karena penulis berupaya menjelaskan ayat al-Qur'an secara ringkas dan global, namun mudah untuk dimengerti. Metode ini adalah metode yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas, tapi mencakup dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Kedua karya ini ditulis bertolak dari spirit dan dorongan agar kaum muslimin lebih merenungi dan menghayati isi kandungan al-Qur'an. Melalui tulisan ini, Husin Naparin mengajak pembaca untuk memahami kandungan surat Yasîn dan âyat Al-Kursî, dari surah Yasîn diharapkan dalam membacanya umat Islam tidak hanya mencari pahala dan kemudahan hidup saja, tetapi juga untuk mendapatkan petunjuk dari Allah swt.

2. *Al-Qur`an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek* Karya Ahmad Gazali (2015)

Karya tafsir ini ditulis oleh seorang sarjana teknik jurusan kimia UGM. Di samping sarjana teknik, ia menyukai kajian keislaman. Dari

pengalaman mengikuti studi penelitian pengetahuan keislaman inilah, ia akhirnya menulis beberapa karya tentang sains, termasuk *Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek*.[53] Karya ini sebagian besar dikutip dari dari tafsir iptek terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia pada 2010 disertai tambahan dari penulis. Karya ini tergolong *tafsîr bi al-ra'yi*, karena dalam memberikan penafsiran penulis menggunakan pemahaman, berupa temuan ilmu pengetahun dan pemikiran, baik berupa kutipan terhadap pemahaman mufassir atau dari nalar sendiri. Dari aspek metode, karya ini mengunakan metode *mawdhû'î* (tematik), karena dalam pembahasanya karya ini disusun berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an. Corak penafsiran yang dikembangkan adalah corak saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*), karena karya ini ditulis melalui pendekatan ilmiah dan berupaya mengungkap isyarat-isyarat ilmiah dalam al-Qur'an.

3. *Kode Rahasia al-Fatihah* Karya Miftahur Rahman El-Banjary (2016)

Karya ini ditulis oleh seorang almunus FTK UIN Antasari yang dalam beberapa karyanya yang lain menulis motivasi. Dalam karya ini, ia memaparkan tentang rahasia-rahasia di balik Sûrat al-Fâtihah secara mendalam. Misalnya, tentang sembuh dari penyakit menular, ia menceritakan tentang para ulama terdahulu yang menggunakan sûrah ini sebagai obat yang sangat mujarab. Karya ini adalah karya ilmiah populer dengan memilih istilah kode-kode rahasia pada setiap sub-pembahasannya. Dalam karya ini sendiri, ia memuat setidaknya 7 kode rahasia al-Fâtihah dimaksud. Setiap kode memiliki beberapa mozaik, misalnya kode cinta pada bismillâh. Istilah "kode" dimaksud adalah penggalan ayat, sedangkan "mozaik" adalah beberapa kandungan manfaat dari potongan ayat itu. Meskipun sebagian merujuk ke riwayat, karya ini sebagian besar bertolak dari nalar (*tafsîr bi al-ra'yi*). Kecenderungan ini didasarkan bentuk uraian yang dikemukakan dalam memberikan penjelasan terhadap kode-kode

[53] Gazali, *Al-Qur'an*, 248.

rahasia al-Fâtihah berdasarkan nalar. Meski demikian, pada saat memberikan penjelasan, ia juga berupaya mengutip dari beberapa sumber yang dianggap relevan dengan penjelasan yang diinginkan, seperti pendapat para mufassir dari kalangan Sahabat Nabi dan para ulama. Dari aspek metodologi, karya ini ditulis dengan menerapkan metode tafsir *tahlîlî*. Hal ini didasarkan penjelasan-penjelasan yang dikemukakan secara panjang lebar mengenai kode-kode rahasia Sûrat al-Fâtihah. Corak penafsiran dalam karya ini tampak bercorak *isyârî* (sufistik) di mana seseorang mencoba untuk mengungkap sisi-sisi rahasia yang tersembunyi dari suatu ayat.

4. *Tafsîr Juz 'Amma* Karya Tim Penulis Penerbit Sahabat (2017)

Penulis karya tafsir ini adalah tim Penerbit Sahabat, Kandangan, yaitu Mujahid dan Ahmad Husaini. Namun, nama penulis tidak disebutkan secara jelas. Karya ini ditulis dari keinginan para penulisnya agar buku ini menjadi perwujudan dari upaya mengajarkan al-Qur`an sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadits Nabi. Karya ini ditulis menggunakan aksara Arab berbahasa Melayu (pegon). Karya ini ditulis untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dari Q.S. al-Fâtihah-Q.S. al-Naba`. Jadi, urutan surah dalam tafsir ini berawal dari Q.S. al-Fâtihah, kemudian dilanjutkan dengan Q.S. al-Naba`. Sebelum menafsirkan setiap surah, dikemukakan terlebih dahulu mukadimah atau pengertian dari surah tersebut, lalu penjelasan tentang jumlah ayat dalam surah, golongan surat tersebut (*makkiyyah/madaniyah*), urutan turunannya di antara surah lain, dan alasan penamaan surah. Selanjutnya, dalam kitab tersebut dijelaskan pokok-pokok isi surah, yang menggambarkan isi kandungan surah secara umum, dilanjutkan lafal ayat-ayat dalam surah tersebut, terjemahnya, tafsirnya, penutup yang menyimpulkan isi pokok dan maksud surah tersebut, dan terakhir hubungan surah tersebut dengan surah sebelumnya. Sumber penafsirannya adalah *bi al-ra'yi*. Di dalamnya dijelaskan makna ayat-ayat suci al-Qur'an yang bersumber dari pemahamannya, meskipun terkadang juga merujuk ke sebagian ayat atau hadis.[54] Adapun dari

[54] Ditemukan dalam penafsiran ayat dalam Q.S. al-Inshirâḥ: 3, dijelaskan bahwa ayat tersebut maknanya sama dengan Q.S. al-Fath: 2. Tim Sahabat Kandangan, *Tafsîr*

segi pembahasannya terlihat bahwa para penulis menggunakan metode tafsir global (*ijmâlî).* Corak penafsiran dalam buku tersebut ialah bercorak *lugawi* (kebahasaan), yaitu bertumpu pada analisis kebahasan.

D. Orisinalitas dan Responsivitas

Orisinalitas di sini diukur dari sejauhmana kesinambungan (*continuity*) tafsir yang dikemukakan merupakan perpanjangan dari khazanah pemikiran masa lalu dan sejauh masa perubahan (*change*) yang ditawarkan, sedangkan responsivitas dilihat dari sejauh tantangan (*challenge*) yang dihadapi dan respon (*response*) dengan suatu karya tafsir terhadap tantangan itu.

Sebenarnya, telah terjadi perkembangan kajian-kajian tafsir di Kalimantan Selatan, baik kajian-kajian tafsir yang ditulis oleh kalangan akademisi UIN Antasari Banjarmasin maupun di luar UIN Antasari Banjarmasin. UIN Antasari merupakan sentral perkembangannya karena lembaga ini merupakan satu-satunya lembaga pendidikan tinggi di Kalimantan Selatan, di mana kajian tafsir dilakukan. Para penulis yang dikaji dalam hal adalah Abdullah Karim, Mahyuddin Barni, Ridhahani Fidzi, Abd. Basir, Mukhyar Sani, Saifuddin, M. Daud Yahya, dan Ruslan. Kajian-kajian tafsir di lembaga ini lebih dilakukan oleh akademisi yang sebenarnya tidak memiliki basis pengetahuan mendalam dalam bidang tafsir, dalam pengertian mendalami ilmu tafsir secara formal di perguruan tinggi sebagai disiplin ilmu yang didalami, namun para penulis di lembaga pendidikan tinggi ini umumnya memiliki pengetahuan tentang bidang ilmu yang sedang ditafsirkan. Di sisi lain, para penulis tafsir di luar UIN yang dikaji di sini adalah Husin Naparin, Ahmad Gazali, penulis bersama (Mujahid dan Ahmad Husaini), dan Miftahur Rahman. Sebagaimana halnya, umumnya para penulis memiliki pengetahuan Islam, dan khususnya ilmu tafsir, meski bukan sebagai spesialisasi keilmuan mereka. Hanya Ahmad Gazali yang berlatar belakang pendidikan formal bukan dari

---

Juz 'Amma, 72.

pendidikan Islam, melainkan kimia. Umumnya, para penulis memiliki pengetahuan di bidang ilmu yang sedang ditafsirkan.

Perkembangan kajian tafsir di UIN Antasari dari aspek tema, umumnya dimaksudkan untuk merespon kepentingan *akademik-formal*, seperti untuk memenuhi syarat meraih gelar doktor dan kepentingan sebagai bahan ajar di perkuliahan. Penulis yang menulis untuk kepentingan meraih gelar adalah Mahyuddin Barni, Abd. Basir, dan Mukhyar Sani. Penulis yang menulis untuk kepentingan perkuliahan adalah Abdullah Karim, Ridhahani Fidzi, M. Daud Yahya, dan Ruslan. Bahasan tentang akidah/ teologi, sebagaimana dibahas oleh Abdullah Karim dan Mukhyar Sani, isu pendidikan, sebagaimana ditulis oleh Ridhahani Fidzi, dan M. Daud Yahya, dan isu ekonomi Islam yang dibahas oleh Ruslan semuanya untuk dijadikan bahan ajar di perkuliahan. Hanya sedikit yang menulis karena merespon isu *strategis nasional*, yaitu Saifuddin yang menulis tentang revolusi mental, sebuah gerakan nasional yang dicanangkan oleh Presiden Joko Widodo di awal jabatannya sebagai presiden. Tantangan dihadapi oleh para penulis UIN lebih banyak adalah tantangan akademik dari dalam, yaitu pemenuhan kepentingan formal. Berbeda dengan para penulis UIN, para penulis di luar UIN menulis tafsir dalam konteks merespon situasi yang berbeda. Husin Naparin dan penulis bersama (Mujahid dan Ahmad Husain) menulis dalam konteks praktis, yaitu untuk kepentingan sebagai bahan pengajian tafsir Sûrat Yâsîn dan Ayat al-Kursî di majlis taklim dan untuk kepentingan memberikan pengetahuan tafsir tentang juz 'Amma. Masyarakat Kalimantan Selatan adalah masyarakat yang sangat *ritualistik*, yaitu masyarakat yang sangat gemar melakukan ritual, dan Sûrat Yâsin dan sûrah-sûrah di Juz 'Amma adalah sûrah-sûrah yang sering dibaca dalam shalat. Berbeda dengan penulis ini, Ahmad Gazali menulis tafsir, meski tidak begitu orisinal, karena karyanya lebih banyak mengutip dari karya Tafsir Ilmi Kemenag, dalam konteks yang *akademis-saintifik*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an tentang fakta ilmiah semesta (*âyât kawniyyah*) dari perspektif ilmu pengetahuan modern. Corak penafsiran yang limiah sebenarnya bukanlah hajat terbesar masyarakat Kalimantan Selatan yang umumnya tidak berminat dengan kajian ilmiah. Tafsir

ini merupakan khas kajian akademis, bahkan hanya di kalangan terpelajar. Oleh karena itu, tafsir merespon fenomena global. Berseberangan dengan kecenderungan ilmiah tafsir Ahmad Gazali, karya Miftahur Rahman justru bercirikan tafsir *klenik*, yaitu tafsir yang, meskipun sebagian didasarkan atas keterangan riwayat-riwayat *shahîh* dari Nabi Muhammad, menekankan sisi "rahasia" di balik ayat-ayat al-Qur`an, khususnya ayat-ayat dalam Sûrat al-Fâtihah, seperti menekankan fadhilah ayat untuk pengobatan. Tafsir ini ikut arus beberapa kecenderungan tulisan-tulisan Islam populer yang akhir-akhir ini berkembang yang mengedepankan aspek kemukjizatan atau keajaiban (*miracle*). Toko-toko buku di Tanah Air akhir-akhir ini dibanjiri dengan karya-karya yang menekankan keajaiban-keajaiban dalam berbagai ritual, seperti keajaiban shalat dhuhâ, keajaiban shalat tahajjud, dan keajaiban bersedekah.

Perkembangan kajian-kajian tafsir di IAIN/ UIN Antasari sebenarnya dimulai secara formal dengan keberadaan jurusan Tafsir-Hadîts di Fakultas Syariah, lalu ke Fakultas Ushuluddin, dan dilanjutkan dengan jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Sejumlah skripsi yang ditulis ikut mewarnai perkembangan ini. Karya-karya tafsir yang disurvei di sini diterbitkan dalam kurun tahun 2000-an. Karya-karya tafsir yang ditulis di lembaga pendidikan tinggi ini menggambarkan ada dinamika, baik dari segi tema, sumber, metode, corak penafsiran, serta sistematika.

Tema akidah, sebagaimana ditulis oleh Abdullah Karim, tampak sebagai isu lama. Namun, ternyata "akidah" di sini sebagian besar bahasan di dalamnya adalah tentang manusia (kejadian manusia, peran dalam pengelolaan alam, tugas pokoknya, dan hubungannya dengan Tuhan dan alam), sedangkan selainnya adalah tentang penciptaan alam, *rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah* Allah swt., dan kitab suci-Nya. Tema tentang Tuhan, rasul, dan kitab suci adalah tema sentral dalam kajian keakidahan, seperti halnya dalam kitab-kitab *tawhîd* dan *kalâm*. Hanya saja, penulis tidak membahas tentang takdir. Namun, penulis tampak memaknai akidah secara lebih luas, sehingga tidak hanya membahas tentang Tuhan, melainkan juga manusia, dan alam.

Kecenderungan ini relatif baru. Di dunia Islam, Hasan Hanafî adalah tokoh yang menganjurkan pemaknaan akidah tidak hanya teosentris, yaitu sebagai ilmu yang berfokus pada Tuhan sebagai sentralnya, melainkan juga tentang manusia dan alam. Dari sajian buku ini yang hampir separonya tentang pengertian akidah, kedudukan tafsir, dan kaidah tafsir ayat teologis, maka model penyajian tafsir ini relatif menggabungkan secara kreatif antara '*ulûm al-Qur`an* dan *tafsîr*.

Kajian Mukhyar Sani sebenarnya lebih mencerminkan pandangan-pandangan tafsir al-Sanûsî berkaitan dengan ayat-ayat akidah. Oleh karena itu, hampir tidak ada yang baru dan orisinal dalam karya seperti ini.

Kajian-kajian tentang tafsir pendidikan (*tafsîr tarbawî*) tampak beragam orientasi. Kajian Mahyuddin Barni tentang emosi dalam al-Qur`an tampak baru dalam hal menafsirkan ayat-ayat tentang emosi dari pendekatan psikologi pendidikan. Pendekatan interdisipliner ini tidak banyak dilakukan oleh para penafsir al-Qur`an di satu sisi, dan oleh para psikolog muslim sekalipun. Di Indonesia, karya-karya Abdul Mujib relatif menyentuh penafsiran ayat-ayat al-Qur`an tentang psikologi, namun tidak secara khusus menafsirkan emosi manusia. Kajian-kajian tafsir pendidikan yang menekan tentang nilai-nilai pendidikan, termasuk dalam kaitannya dengan pendidikan keluarga yang Qur`ani, dikemukakan oleh Ridhahani Fidzi dan Abd. Basir.

Saifuddin dalam kajiannya tentang revolusi mental dalam pandangan al-Qur`an menyajikan tema yang baru, meski diambil dari penafsiran-penafsiran terdahulu, seperti dilakukan oleh M. Quraish Shihab. Kajian-kajian tentang tema ini dengan pendekatan berbeda telah dilakukan, antara lain, adalah *Revolusi Pancasila* oleh Yudi Latif, *Bung Karno dan Revolusi Mental* oleh Sigit Aris Prasetyo, *5 Pilar Revolusi Mental untuk Aparatur Negara* oleh Hamry Gusman Zakaria, dan *Revolusi Mental: Pembentukan Karakter Bangsa Indonesia* oleh Gunawan Sumodiningrat dan Ari Wulandari. Dalam kajian tafsir, telah ditulis beberapa karya, seperti *Perubahan Sosial dalam Perspektif al-Qur`an* oleh Muhammad Amin, *Revelation and Revolution* oleh Ziaul Haque, dan *Rasul dan Sejarah* oleh Munzir Hitami.

Kajian Ruslan tentang ayat-ayat riba dan ayat-ayat ekonomi telah banyak dilakukan, termasuk dalam bentuk disertasi. Tema tentang riba merupakan tema yang umum juga dibahas dalam beberapa karya tafsir dan fiqh.

Hampir semua karya-karya akademisi UIN menerapkan metode tafsir tematik (*mawdhû'î*), yaitu diawali dengan menghimpun sejumlah ayat yang relevan dalam al-Qur`an. Metode tafsir ini sejak ditawarkan pertama kali Sayyid al-Kûmî, dikembangkan oleh 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, dan diperluas oleh beberapa penulis kontemporer, seperti Mushthafâ Muslim, Ziyâd Muhammad Khalîl al-Daghâmîn, dan Shalâh 'Abd al-Fattâh al-Khâlidî telah berpengaruh pesat di Indonesia. M. Quraish Shihab adalah tokoh yang berjasa memperkenalkan metode ini dalam *Membumikan al-Qur`an*, dan menerapkannya dalam *Wawasan al-Qur`an* (dengan metode tafsir tematik terhadap konsep-konsep al-Qur`an) dan *Tafsir al-Mishbah* (dengan metode tafsir tematik terhadap surah-surah al-Qur`an).

Berbeda dengan karya-karya tafsir UIN Antasari, karya-karya penulis di luar lembaga ini mengangkat isu-isu penafsiran yang tampak lebih variatif. Karya Husin Naparin tentang tafsir Sûrat Yâsîn dan Ayat al-Kursî, untuk menyahuti kepentingan ritualistik masyarakat Banjar, sebenarnya bukanlah hal yang baru, karena tafsir surah dan ayat ini banyak ditemukan, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Arab. Yang baru adalah sedikit uraiannya dari perspektif tafsîr 'ilmiah, karena penulisnya sendiri tergolong ulama terpelajar jebolan Universitas al-Azhar dan Pakistan. Karya Mujahid dan Ahmad Husaini tentang tafsir Juz 'Amma tidak banyak memuat penafsiran baru. Hamka dan Abduh telah menulis tafsir Juz ini. Perbedaannya dan keunikannya adalah karena karya ini ditulis dalam Arab-Melayu. Selama ini sangat jarang ada karya tafsir model ini di Tanah Banjar. Karya-karya keislaman dalam Arab-Melayu lebih banyak dalam bidang teologi, fiqh, dan tashawwuf, sedangkan untuk keperluan rujukan tafsir, masyarakat Banjar lebih banyak merujuk ke kitab-kitab tafsir berbahasa Arab. Di sisi lain, penulisan buku-buku agama dalam Arab-Melayu di dunia modern sekarang ini tampak unik, karena masih lekat

dalam alam pikiran masyarakat Banjar bahwa aksara Arab, meski dalam bahasa Melayu, dianggap sakral, sehingga lebih dihormati daripada tulisan dengan Latin. Di Kalimantan Selatan, masih banyak ulama yang mempertahankan tradisi penulisan seperti ini, semisal H. Muhammad Sarni, KH. Muhammad Bakhit, KH. Munawwar.

Karya Ahmad Gazali tidak begitu orisinal dalam hal temuan penafsiran barunya, karena ia lebih banyak mengutip penafsiran-penafsiran dari *al-Qur`an dan Tafsirnya* yang ditulis oleh tim Kementerian Agama (2010). Namun, dalam jejeran penulis Banjar tentang tafsir, karya ini adalah upaya baru dalam memperkenalkan masyarakat Banjar akan uraian-uraian yang ilmiah tentang fakta semesta.

Karya Miftahur Rahman, jika dilihat dari jejeran penafsir Sûrat al-Fâtihah, tidaklah baru, karena sebelumnya ada karya Husin Naparin. Bahkan tafsir Sûrat al-Fâtihah menarik minat para penulis Indonesia untuk menulis. Selain Husin Naparin, ada nama-nama penulis lain: Jalaluddin Rakhmat dengan *Tafsir Sufi al-Fatihah*, Aceng Zakaria dengan *Tafsir Surat al-Fatihah*, Daldiyono dan Mustafid dengan *Globe al-Qur`an: Ikhtiar Menawarkan Metodologi Tafsir Berbasis al-Fatihah dan Sistem Nilai dalam al-Qur`an*, dan Muhammad Muhyiddin dengan *Hidup di Pusaran al-Fatihah*. Bahkan, sebelumnya, muncul rentetan penulisan tafsir surah ini pada tahun 1950-an, 1960-an, dan 1980-an, yaitu *Tafsir al-Qur`anul Karim Surat al-Fatihah* karya Muhammad Nur Idris (1955), *Rahasia Ummul Qur`an* atau *Tafsir Surat al-Fatihah* karya A. Bahry (1956), *Kandungan al-Fatihah* karya Bahroem Rangkuti (1960), *Tafsir Surat al-Fatihah* karya H. Hasri (1969), *Samudera al-Fatihah* karya Bey Arifin (1969), *Tafsir Ummul Qur`an* karya M. Abdul Hakim Malik (1981), dan *Butir-Butir Mutiara al-Fatihah* karya Labib MZ dan Maftuh Ahnan (1986). Arah penafsiran Miftah cenderung mengemas penafsiran dalam bentuk "rahasia" "kode", "fadhilah", dan "keajaiban" yang membuktikan bahwa karya ini lebih menekankan dimensi klenik, dibandingkan dimensi petunjuknya. Hanya A. Bahry yang pernah menulis dengan arah yang kurang lebih sama. Namun, arah penafsiran Miftah, sebagai motivator muda, dan seperti tampak

dalam tulisannya yang lain, menguatkan bahwa karyanya dimaksudkan untuk memberikan harapan penyelesaian terhadap berbagai kesulitan hidup yang dihadapi oleh manusia, termasuk masalah kesehatan dan rejeki.

Dalam hal metodologi tafsir, berbeda dengan penulis-penulis UIN Antasari yang umumnya menerapkan metode tematik (*mawdhû'î*), para penulis ini menerapkan metode *tahlîlî*. Metode tematik adalah metode yang berkembang berlakangan dibandungkan metode *tahlîlî*. Metode tematik dianggap lebih komprehensif dalam menjelaskan konsep al-Qur`an, sedangkan metode *tahlîlî* rentan menghasilkan penafsiran yang parsial. Para penulis UIN Antasari lebih terdidik dalam hal metodologi dibandingkan para penulis luar. Akan tetapi, di sisi lain, memang para penulis luar menulis karya-karya mereka karena hajat untuk menjelaskan penafsiran surah-surah al-Qur`an secara lengkap, bukan telaah konsep al-Qur`an secara tematik. Namun, seharusnya metode tematik persurah (*al-tafsîr al-mawdhû'î li suwar al-Qur`ân*) bisa dipertimbangkan sebagai alternatif metode *tahlîlî*.

Dari uraian di atas, bisa ditarik kesimpulan sebagai berikut. Pertama, dalam era tahun 2000-an, telah berkembang kajian-kajian tafsir, baik di lingkungan perguruan tinggi keislaman, khususnya UIN Antasari maupun di luarnya. Karya-karya tersebut ditulis merespon konteks yang beragama. Di kalangan kampus, para penulis berhadapan dengan tantangan pengembangan keilmuan secara formal, hanya sedikit yang merespon isu nasional dan global, sedangkan di kalangan luar kampus, para penulis merespon tantangan beragam; ada yang menulis hanya untuk kepentingan bahan pengajian, kepentingan saintifik-akademik, dan kepentingan menjelaskan keutamaan ayat-ayat al-Qur`an untuk berbagai kepentingan praktis, seperti pengobatan. Karya-karya semua itu sebagian merupakan kesinambungan dari tradisi sebelumnya, baik dari aspek tema maupun metodologi tafsir yang diterapkan. Tema-tema yang dibahas oleh kalangan akademisi UIN dan di luarnya, seperti tema akidah dan pendidikan, adalah tema-tema yang sudah umum ditulis oleh penulis sebelumnya. Namun, para penulis UIN, secara kreatif mengembangkan dan menerapkan metode

tematik (*mawdhû'î*), sedangkan para penulis di luar kampus secara monoton hanya menerapkan tafsir *ijmâlî* dan *tahlîlî*.

Kedua, kajian tentang perkembangan tafsir yang terpublikasi di era tahun 2000-an ini hanya terbatas pada karya-karya terpublikasi dan di era ini. Untuk merekonstruk perkembangan kajian-kajian tafsir di tanah Banjar perlu kajian tentang manuskrip-manuskrip kuno karya tafsir yang ditulis ulama pada fase-fase awal dan karya-karya yang meski ditulis belakangan oleh para ulama, namun belum terpublikasi secara luas. Dalam konteks kesinambungan dan perubahan, karya-karya tafsir yang dikaji di sini, sebagian ada yang hanya merupakan pengulangan dari tafsir sebelumnya, baik dari aspek tema maupun metodologi. Namun, sebagian karya itu juga memiliki orisinalitas dalam penafsiran. Para penulis tafsir di tanah Banjar perlu merespon isu-isu baru yang mendesak juga, dengan metode tafsir baru yang lebih responsif, dan penyajian yang juga kreatif.

BAGIAN TIGA

KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI: PROBLEM DAN SOLUSI

BAB V
KAJIAN TAFSIR DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM: KASUS DI FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA UIN ANTASARI BANJARMASIN

A. Problematika Kajian Tafsir di Perguruan Tinggi

Howard M. Federspiel pernah melakukan survei tentang literatur-literatur populer berbahasa Indonesia pada tahun 1989, 1990, dan 1995 dan menulisnya sebagai penelitian yang diterbitkan, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an*, terhadap 60 literatur. Di antara kesimpulanya adalah "model karya-karya tentang tafsir al-Qur`an yang ada di Indonesia pada dasarnya berasal dari karya-karya para penulis muslim Mesir seratus tahun yang lalu".[1] Dalam survei Howard, tentu tidak muncul karya-karya perguruan tinggi, meski dalam beberapa hal ia mencatat karya ulama UIN.

Dominasi karya-karya Mesir tampak masih kuat dalam literatur-literatur tafsir di Indonesia, baik sebagai rujukan asli (berbahasa Arab) atau disadur (seperti karya Hasbi, *An-Nur*, yang menyadur *Tafsir al-Marâghî*). Riset belakangan menunjukkan bahwa ada perkembangan tafsir-tafsir Nusantara, seperti karya monumental M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (15 volume). Tidak bisa dipastikan bahwa perkembangan belakangan merupakan hasil karya-karya perguruan tinggi. Menariknya, pakar tafsir al-Qur`an di Indonesia, M. Quraish Shihab, pernah melontarkan kritik bahwa dari muatan tafsir dalam silabi di perguruan tinggi Islam di Indonesia cenderung hanya melahirkan peneliti atau kritikus tafsir (*nâqid al-tafsîr*), bukan penafsir

[1] Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur`an,* terjemah Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur`an di Indonesia*: *Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab,* (Bandung: Mizan, 1994), h. 292.

(*mufassir*).[2] Apakah menjadi peneliti tafsir dan penafsir merupakan dua pilihan yang tidak bisa berjalan bersamaan? Apa yang harus kita persiapkan menghadapi berbagai tantangan dan merebut harapan dalam menata kajian tafsir di Fakultas Ushuluddin?

Jika kita melihat kondisi tafsir yang ada yang diwarnai kepentingan subjektivitas, peneliti (kritikus) tafsir al-Qur`an diperlukan. Di sisi lain, kurangnya karya-karya tafsir selama ini, terutama dari kalangan perguruan tinggi Islam, juga menghendaki lahirnya para penafsir. Posisi sebagai peneliti (kritikus) tafsir dan penafsir diperlukan, sehingga untuk mengembangkan kajian tafsir di masa depan diperlukan pembenahan kurikulum yang memungkinkan kedua peran itu berkembang dan pembenahan kelembagaan yang terkait dengan penguatan eksistensi kajian tafsir di fakultas ini.

B. Mencetak Penafsir (*Mufassir*) atau Peneliti Tafsir?

Menjadi "peneliti tafsir" cenderung menekankan kajian terhadap produk tafsir yang sudah ada, baik kajian yang sifatnya hanya deskriptif, analitis, maupun evaluasi kritis. Di satu sisi, kecenderungan ini memang bermanfaat dalam menilai dan menimbang kembali *turâts* dalam hal relevansinya dan kontribusinya dalam konteks kekinian. *Turâts* tafsir karya para *mufassir* yang sudah melimpah tersebut dalam kerangka metode pengkajian al-Jâbirî, bisa dipahami melalui "logika" masa ketika tafsir itu dilahirkan atau masuk ke dunia penafsir (*washl al-qâri` bi al-maqrû`*) maupun mengambil jarak antara produk tafsir yang dibaca itu dengan dunia baru pengkaji (*fashl al-qâri` 'an al-maqrû`*).[3] Kecenderungan ini bermanfaat juga dalam konteks mengikis sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dînîyah).*

---

[2] Pernyataan tersebut disampaikan di hadapan para mahasiswa Universitas al-Azhar asal Indonesia di Cairo ketika ia menjadi duta besar di sana. Informasi disampaikan Toyib Arifin, pembina "Forum Studi al-Qur`an" (Fordian) yang digagas, antara lain, oleh Dr. Muchlis M. Hanafi, M.A.

[3] Lihat Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbirî, *Na<u>h</u>nu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirut/ al-Dâr al-Baydâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1986), 21-23; 47-49.

Di sisi lain, kecenderungan ini umumnya cenderung hanya menjadikan peneliti sebagai *spectator* (pembicara) ketimbang *actor* (pelaku, yang terlibat), sebagai peneliti tafsir yang hanya mengkaji produk tafsir yang sudah ada ketimbang penafsir yang menghasilkan produk tafsir yang baru. Dalam kerangka metode pengkaji *turâts* al-Jâbirî, produk tafsir lama memang bisa difungsionalisasikan dalam konteks kebutuhan sekarang. Akan tetapi, hasil dari upaya fungsionalisasi produk yang sudah ada tidak akan seproduktif dan seorisinal jika kita menyodorkan tafsir baru. Hal itu diperparah oleh keyataan bahwa kebanyakan dari produk-produk tafsir lama, tegas Ibn 'Âsyûr dalam mukadimah tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, hanya mengutip atau memindah produk-produk tafsir para *mufassir* sebelumnya, tanpa menyodorkan tafsir baru.[4] Kritik serupa kritik Ibn 'Âsyûr tersebut juga pernah dilontarkan justru oleh seorang ulama dari kalangan Hanbalî yang selama ini diidentikkan secara pukul rata sebagai anti-rasionalitas, yaitu Ibn al-Jawzî. Menurutnya, kebanyakan para *mufassir* selama ini hanya menjadi "para penukil tafsir" (*nâqilû al-tafsîr*) atau "para pengadopsi tafsir" (*muntahilû al-tafsîr*), "tidak memahami apa yang dinukil" (*lâ yadrî mâ yanqul*).[5] Jika keadaannya seperti itu, mengolah kembali *turâts* tafsir tersebut cenderung tidak melahirkan sesuatu yang baru, melainkan cenderung mendaur ulang tafsir. Produk yang hanya berisi nukilan pendapat para *mufassir* terdahulu tanpa mengolah sesuatu yang baru disebabkan oleh dan sekaligus menyuburkan fanatisme.

Menjadi "penafsir" (*mufassir*) berarti berupaya menghasilkan tafsir baru, baik bertolak dari sintesis (mengolah secara selektif dan kreatif) tafsir-tafsir terdahulu atau menghasilkan sesuatu yang benar-benar baru; menjadi *actor*, bukan lagi *spectator*. Dengan mengambil posisi ini, saya kira, kita bisa memberikan kontribusi yang nyata dalam peta perkembangan tafsir dan kontribusi yang nyata dalam kemajuan

---

[4] Lihat Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1997), jilid 1, h. 7.

[5] Lihat Ibn al-Jawzî, *Nawâsikh al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.), h. 41, 162, 172-173, 193, 216, 229.

Islam. Akan tetapi, menjadi "penafsir" dianggap mentereng, terasa utopis, atau hanya angan-angan, karena selama ini kita di samping "dimanjakan" dengan tumpukan kitab-kitab tafsir klasik dan modern, juga karena ketakutan akan bahaya menafsirkan al-Qur`an, seperti pernah terjadi pada fase-fase awal perkembangan tafsir pada akhir abad pertama hingga abad ketiga, dan mungkin berlanjut pada abad-abad berikutnya.[6]

Ada banyak penyebab munculnya keengganan menafsirkan al-Qur`an ini, antara lain, perkembangan kalangan tradisionalis (*ahl al-hadîts*) yang menentang penggunaan *ra`y* dalam tafsir (*tafsîr bi al-ra`y*) yang dianggap sebagai *tafsîr bi al-hawâ*.[7] Di masa sekarang pun, keengganan menafsirkan sendiri al-Qur`an, atau setidaknya memilih tafsir-tafsir yang sudah ada secara kritis dan kreatif, tetap muncul. Bahkan, ada kecenderungan sebagian kelompok umat merasa cukup merujuk sebagian atau bahkan satu kitab tafsir sebagai rujukan berbagai sikap dan praktik keagamaan, padahal kitab tafsir mungkin saja lahir karena konteks masanya yang terkadang tidak selalu relevan dan siap diterapkan dalam konteks sekarang yang berbeda. Rauf dan kawan-kawan, perampok toko emas di Tangerang sebagai *fay`* untuk membiayai perjuangan Ambon, misalnya, merasa cukup merujuk *Tafsir Ibn Katsîr* untuk menjustifikasi perampokan tersebut.[8] Keengganan tersebut juga disebabkan oleh terasa beratnya syarat-syarat penafsir. Al-Suyûthî (w. 911 H/ 1505 M) dalam *al-Itqân*, misalnya, menyebutkan 15 syarat penafsir, di samping perangkat keilmuan (*lughah, nahwu, tahsrîf, isytiqâq, ma'ânî, bayân, badî, qirâ`ât, ushûl al-dîn* (*tawhîd*), *ushûl al-fiqh*, *al-nâsikh wa al-mansûkh*, fiqh, dan hadîts), juga salah satu di antaranya adalah '*ilm al-mawhibah* (ilmu anugerah Tuhan yang diperoleh tidak melalui belajar [*kasbî/muktasab*], melainkan

---

[6] Lihat Harris Birkeland, "Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran", dalam Andrew Rippin (ed.), *The Qur`an*: *Formative Interpretation* (Great Britain: Ashagate, 1999), h. 42-80.

[7] Birkeland, "Old Muslim Opposition", h. 67-68.

[8] Diskusi dan wawancara dengan Rauf dan kawan-kawan di LP Kelas I Tangerang, 11 Agustus 2009 (kerjasama Pusat Studi al-Qur`an, Fakultas Psikologi UI, dan Densus 88).

melalui kebersihan hati setelah mengamalkan ilmu secara konsisten [*mawhibî*]).[9] Al-Suyûthî, seorang pembela Ibn 'Arabî, ini beralasan bahwa syarat ini tidak sulit jika setiap orang mau menempuh *zuhd* dan beramal. Ia merujuk ke *al-Burhân* karya al-Zarkasyî yang memuat pernyataan bahwa kedalaman makna ayat-ayat al-Qur`an tidak bisa diperoleh seorang *mufassir* yang memiliki sifat-sifat tercela, seperti mencintai dunia. Apa yang diinginkan al-Suyûthî dan al-Zarkasyî sebenarnya dua hal yang berbeda. Al-Zarkasyî menginginkan standar moral bagi *mufassir*, sedangkan al-Suyûthî menginginkan kelebihan sebagai hasil dari pengalaman batin yang dianggapnya bisa diperoleh secara otomatis dari kehidupan *zuhd*.

Dalam hal, apakah kita menuju keinginan menjadi peneliti tafsir atau penafsir (*mufassir*), keduanya dibutuhkan karena alasan-alasan di atas. Jika kita berhenti pada posisi sebagai peneliti, itu artinya bahwa kita memposisikan diri sebagai *spectator* dengan menemukan penafsir-penafsir klasik dan modern menerapkan metode tafsir begini pada level kajian deskripsi, atau penafsir-penafsir tersebut memiliki kelemahan dan kelebihan metode pada level kajian kritis-evaluatif. Kita memerlukan produk tafsir yang nyata yang bisa disumbangkan bagi umat Islam dalam pemahaman ayat-ayat al-Qur`an. Namun, menjadi *actor* tentu harus bersikap kritis dalam menilai produk tafsir yang dihasilkan. Dalam hadîts, al-Qur`an diumpamakan sebagai sebagai "jamuan Tuhan" (*ma`dubat Allâh*).[10] Tuhan adalah pengundang, sedangkan kita adalah para undangan. Dalam menyikapi undangan tersebut, ada orang yang menolaknya sama sekali untuk

---

[9] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz 2, h. 180-181. Pandangan ini merujuk kepada hadîts "Barangsiapa yang mengamalkan ilmunya, Allah akan menganugerahkan ilmu yang belum diketahuinya".

[10] Hadîts tersebut adalah sebagai berikut (dalam *Musnad Ibn Abî Syaibah* nomor 376):

حدثنا أبو معاوية ، عن الهجري ، عن أبي الأحوص ، عن عبد الله ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن هذا القرآن مأدبة الله ، فتعلموا من مأدبة الله ما استطعتم ، إن هذا القرآن حبل الله ، وهو النور المبين ، والشافع النافع، عصمة لمن يتمسك به ، ونجاة لمن تبعه ، لا يعوج فيقوم ، ولا يزيغ فيستعتب ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، أتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف منه عشر حسنات ، أما إني لا أقول ألف ولام ، ولكن ألف عشرا، ولام عشرا.

hadir, ada yang hadir dan menikmati jamuan, dan ada yang hadir dan mengamati jamuan serta berkomentar banyak, tapi tidak menikmatinya. Ini kurang lebih sama dengan menjelaskan dimensi *i'jâz* dalam al-Qur`an yang berisi petunjuk (*hudan li al-nâs*). Ada yang sibuk hanya mengagumi keindahan bahasa al-Qur`an yang tak tertandingi, misalnya, tapi mengambil petunjuknya. Padahal, tujuan esensial al-Qur`an diturunkan adalah untuk diambil petunjuknya, meski di sela-sela diselipkan *i'jâz* dan sejarah manusia.

Farid Esack dalam *al-Qur`an*: *A Short Introduction*, mengemukakan metaphor tentang orang-orang yang berinteraksi dengan al-Qur`an. Pertama, orang awam ibarat "pecinta buta" dengan kekasihnya. Kecantikan sang kekasih bisa menerbangkan angan-angannya hingga ke ekstase cinta yang bisa menjadi lupa penderitaan. Tapi, ia tidak bisa menjawab "Apa yang kau lihat dari kekasihmu itu?". Kedua, ulama konfessional sebagai pecinta terpelajar yang mampu menjelaskan mengapa kekasihnya adalah tercantik di dunia ini dan tidak ada ruang pertanyaan yang mempertanyakan keaslian kecantikannya, seperti Abul A'la al-Maududi (w. 1977 M), Islahi (w. 1977 M), al-Thabâthabâ`î (w. 1981 M), Muhammad Asad (lahir 1937 M), Muhammad Husayn al-Dzahabî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, dan al-Khû`î (w. 1992 M). Ketiga, ulama kritis yang terpikat dengan kekasihnya, tapi tidak menabukan berbagai pertanyaan-pertanyaan tentang apakah rambutnya disemir, atau kukunya dicat; atau pertanyaan hakikat, asal-usul, dan bahasa al-Qur`an. Nashr Hâmid Abû Zayd, Fazlur Rahman, dan Mohammed Arkoun, misalnya, adalah representasi kecenderungan ini. Keempat, teman sang pecinta yang berupaya bersimpati kepada teman dan tidak mempersoalkan apakah kecantikan kekasihnya asli atau tidak. "Kecantikan itu ada di mata orang yang melihatnya", demikian argumen simpatiknya. Wilfred Cantwell Smith, William Graham, dan Kenneth Cragg adalah contoh tipe ini. Dengan modal simpati (*irenic*), mereka menutup "luka" masa lalu dalam catatan panjang kajian tentang al-Qur`an. Kelima, pengelana yang obsesinya mengejar fakta tentang tubuh sang kekasih, terlepas apa pun maknanya bagi orang lain. Nama-nama seperti John Wansbrough, Christoph Luxenburg, dan Michael Cook adalah dari tipe ini. Mereka, misalnya, mempersoalkan

asal-usul al-Qur`an yang dikatakan lahir dari milieu Yahudi-Kristen. Meskipun ada kelompok yang disebut revisionis, generasi akhir tipe ini pun tentu tidak ada yang steril dari kepentingan. Keenam, pecinta polemik yang mengkritik habis-habisan al-Qur`an dari perspektif fanatisme agamanya. Stigma bahwa al-Qur`an memerintahkan untuk membunuh, misalnya, dimunculkan dari konteks menelanjangi ajaran-ajaran al-Qur`an. Ide-ide mereka tersebar di pamphlet, brosur, dan internet.[11] Barangkali, Daniel Pipes adalah salah di antara mereka yang dimaksud oleh Farid Esack.

Penulis ingin menggarisbawahi dua hal dalam konteks "keberpihakan positif" kita dalam ranah studi al-Qur`an. Pertama, penghargaan kita akan setiap jenis kajian tentang al-Qur`an yang bertolak dari kesungguhan dan melucuti semaksimal mungkin kepentingan ideologis. Oleh karena itu, al-Qur`an harus distudi dari perspektif ilmiah, bukan fanatisme pecinta buta. Kedua, sebagai muslim, saya kira bahwa kita harus berbuat produk nyata tentang pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur`an dalam bentuk tafsir, dibanding menghabiskan waktu dalam polemik. Oleh karena itu, menjadi periset atau pengkaji ilmiah al-Qur`an sama pentingnya dengan menjadi penafsir. Kritik M. Quraish Shihab bahwa pendidikan di perguruan tinggi Islam di tanah air kita cenderung melahirkan para peneliti tafsir, dibanding penafsir, memang ada benarnya, karena begitu banyak karya ilmiah perguruan tinggi Islam yang mengkaji penafsiran tokoh dan metode tafsirnya, peta perkembangan tafsir klasik hingga kontemporer, dan wacana metode-metode baru yang diusulkan. Tapi, tidak banyak dari kita yang menghasilkan tafsir, kecuali nama-nama lama seperti Mahmud Yunus, Hasbi, Hamka, dan A. Hasan. Karya-karya yang lahir di perguruan tinggi Islam selama ini umumnya identik dengan karya-karya ilmiah untuk meraih gelar sarjana, magister, atau doktor, bukan karya-karya yang ditulis secara serius oleh para professor, dan bukan karya-karya untuk sekadar naik pangkat. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa kita menyingkirkan

---

[11] Lihat Farid Esack, *The Qur`an*: *A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), h. 1-10.

kajian-kajian kritis, karena bagaimanapun produk tafsir harus dinilai kembali dalam konteks memperoleh tafsir yang objektif dan responsif terhadap semangat zaman, bukan "daur ulang" tafsir, seperti tampak dari kritik Ibn Âsyûr dan Ibn al-Jawzî di atas.

C. Pendekatan yang Kaya dan Isu yang Kekinian

Al-Qur`an dan realitas, sejak masa turunnya, adalah dua hal yang tak terpisah. Al-Qur`an merespon realitas masyarakat Arab, baik secara langsung sebagaimana dipahami dari *asbâb al-nuzûl* dan secara tidak langsung sebagaimana dipahami dari konteks sosio-historis. Al-Qur`an kini berhenti turun, karena ayat-ayatnya menjadi teks baku yang diterima yang tidak mungkin berubah, tapi kandungnya "bergerak", demikian tegas Syahrûr.[12] Al-Qur`an memiliki dimensi makna (*wujûh*) yang bisa dilihat dari berbagai sudut, sama seperti sudut-sudut permata, yang keindahan kilaunya bisa dilihat berbeda oleh orang yang berbeda. "Menghidupkan al-Qur`an" berarti melakukan interpretasi yang tepat, segar, dan responsif terhadap realitas dengan menggali makna-maknanya yang belum terungkap. Salah satu caranya adalah penggunaan tafsir tematik (*al-tafsîr al-mawdhû'î*) yang, menurut Ziyad Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, adalah bertolak dari realitas apa yang sedang kita hadapi, lalu "mengajak al-Qur`an berbicara" tentang itu (*min al-wâqi' ilâ al-nashsh*). Ini model "penyembuhan" terhadap realitas. Bentuk lain adalah mengajak al-Qur`an berbicara tentang suatu tema, lalu diperhadapkan dengan realitas (*min al-nashsh ilâ al-wâqi'*). Ini model pengungkapan dan membangun pengetahuan baru. Kedua alternatif ini bisa berjalan bersamaan, karena tidak selalu bahwa tafsir tematik bertolak dari realitas ke al-Qur`an, tapi juga dari al-Qur`an ke realitas. Alasannya adalah ada kedalaman makna yang belum terungkap dengan hanya menganalogikan dengan realitas.[13]

---

[12] Andreas Christmann, "`The Form is Permanent, But the Content Moves`: the Qur`anic Text and Its Interpretation[s] in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wal-Qur`ân*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004), h. 263-295.

[13] Ziyad Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, *Manhajîyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm* (Jordan: Dâr al-Basyîr, 1995), h. 30.

1. Studi reformis atas realitas dengan reinterpretasi al-Qur`an.

Mendialogkan al-Qur`an adalah realitas adalah wujud dari apa yang kita sebut di atas sebagai "keberpihakan", yaitu upaya mengatasi beberapa *problem* umat dengan melakukan penafsiran baru al-Qur`an. Umat Islam Indonesia, bahkan di dunia umumnya, menghadapi *problem-problem* berikut. Pertama, kekerasan atas nama kitab suci al-Qur`an. Hal itu karena umat Islam sangat terikat kuat dengan kitab suci, dan yang menyedihkan adalah, sebagaimana yang dikatakan Peter Werenfells (tentang Bible): "*Everyone searches for his view in the Holy Book*" (Setiap orang mencari pembenaran pandangannya dalam kitab suci).[14] Imam Samudera, pelaku bom Bali,[15] dan Ra'uf dkk, pelaku perampokan toko emas di Tangerang sebagai *fay`* (rampasan) membiayai perjuangan *jihad*, masih merujuk tafsir-tafsir klasik semisal tafsir Ibn Katsîr (w. 774 H), karya abad ke-8 H. Itu artinya bahwa mereka merasa benar dan apa yang mereka lakukan memiliki dasar pembenaran dalam al-Qur`an. Sebagai konsekuensinya, "merebut kembali penafsiran" ayat-ayat damai dari tangan kelompok Islam ekstrem melalui pintu tafsir al-Qur`an merupakan pilihan tepat agar reinterpretasi yang ditawarkan berimplikasi jauh ke depan, karena tafsir al-Qur`an adalah jantung semua ilmu-ilmu Islam.

Kedua, kekerasan terhadap perempuan yang akarnya, di samping faktor struktural seperti hukum dan kebijakan, juga faktor kultural, seperti budaya dan pemahaman terhadap ajaran-ajaran Islam yang keliru dan mentradisi. Subordinasi peran perempuan dalam ranah publik juga tidak lepas dari pemapanan oleh penafsir dalam waktu yang panjang dalam sejarah pada level '*ulûm al-Qur`an* hingga kitab-kitab tafsir.[16]

---

[14] Sebagaimana dikutip Farid Esack, *Qur`an, Liberalism, and Pluralism*: *an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 43.

[15] Lihat http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10/nrs.20040910-08.id.html (10 September 2004).

[16] Lihat artikel penulis, "Domestic Violence in Indonesia: A Collaborative Perspective of Islam and Social Work", dalam *Mu'âdalah*: *Jurnal Studi Gender*, Pusat Studi Gender UIN Antasari Banjarmasin, Vol. 1, No. 1, Edisi Januari-Juni 2008, h. 1-27.

Ketiga, kemiskinan. *Problem* kemiskinan yang menjerat kita tidak hanya disebabkan faktor struktural, seperti kesempatan yang sama memperoleh peerjaan yang layak dan pemerataan pendidikan, melainkan juga karena faktor, seperti mentalitas dan etos kerja yang lemah yang berakar dari pemahaman-pemahaman yang keliru terhadap teks-teks ayat al-Qur`an tertentu. Dengan ungkapan lain, ada "filsafat kemiskinan", tidak hanya ada istilah "kemiskinan filsafat". Dengan yang pertama, kehidupan miskin semakin diperparah dengan berbagai alasan dan justifikasi ajaran yang dipahami keliru. Dikatakan demikian, karena hal ini berseberangan dengan berbagai etos al-Qur`an. Pada tataran teologi, misalnya, al-Qur`an mengajarkan teologi aktivisme. Al-Qur`an memiliki pandangan antropologis yang jelas tentang manusia sebagai agent perubahan bagi dirinya, dan memiliki uraian yang seimbang tentang peran Tuhan (yang kemudian terlalu ditekankan oleh kalangan fatalis sebagai teologi *jabarîyah*) dan peran manusia (yang kemudian terlalu ditekankan oleh kalangan rasionalis, seperti Mu'tazilah yang menganut *qadarîyah*). Prof. Dr. M. Zurkani Jahja, M.A. pernah melontarkan teologi pekerja, seperti teologi para petani, dengan bertolak dari semangat aktivisme al-Qur`an. "Filsafat kemiskinan" itu juga diperburuk oleh doktrin tertentu sufisme lama yang pernah dikritik oleh Fazlur Rahman dalam *Islamic Methodology in History* sebagai doktrin yang bertentangan dengan ideal-moral al-Qur`an.[17] Rahman menganjurkan "rekonstruksi sistematis", dalam bukunya yang lain, *Islam and Modernity*, dengan menafsirkan kembali etika-etika keagamaan yang ditafsirkan oleh para sufi ke ajaran-ajaran otentik al-Qur`an. Etika al-Qur`an, sebagaimana misalnya diuraikan oleh A<u>h</u>mad al-Syarbâshî dalam *Mawsû'at Akhlâq al-Qur`ân* (Ensiklopedi Akhlak al-Qur`an), tampak lebih menekankan aktivisme dan moderasi dibandingkan ajaran-ajaran sufi lama. Muhammad 'Abdullâh Darrâz juga menulis disertasi *Dustûr al-Akhlâq fî al-Qur`an*: *Dirâsah li al-Akhlâq al-Nazharîyah fî al-Qur`an* (Norma Etika dalam al-Qur`an: Studi tentang Etika Teoritis dalam al-Qur`an), yang semula

[17] Lihat kritik Rahman dalam *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), h. 105-118.

dalam edisi Perancis *Le Morale du Koran*, yang diajukan di Sorbonne). Disertasi ini menghidangkan kepada kita bahwa ada dua lapisan etika; etika terapan (*al-akhlâq al-'amalîyah*) dan etika teoritis (*al-akhlâq al-nazharîyah*). Apa yang disebut sebagai "norma etika" adalah patokan-patokan etis yang menjadi "payung" etika terapan. Itu artinya ada sistem etika al-Qur`an yang bagian-bagiannya saling terkait dan berjalin berkelindan. Dalam hubungannya dengan etika yang menjadi dasar etos kerja, kita bisa mengataan bahwa tidak mungkin etika-etika al-Qur`an bertentangan dengan prinsip-prinsip dasarnya; sama halnya "ayat-ayat cabang" (*âyât al-fuhsûl*) tidak mungkin bertentangan dengan "ayat-ayat prinsip" (*âyât al-ushûl*), meminjam istilah Ibn al-Muqaffa'.

2. Studi fenomenologis atas "al-Qur`an yang hidup" di masyarakat.

Dimensi kedua dari kajian al-Qur`an adalah kajian antropologis terhadap bagaimana masyarakat memperlakukan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an. Jika yang pertama model kajian "*fî al-Qur`ân*" (isi kandungan al-Qur`an), di mana kita terlibat dalam upaya reinterpretasi, yang kedua adalah kajian "*hawla al-Qur`ân*" (tentang al-Qur`an dan tafsirnya), yaitu kajian ilmiah. Berbeda dengan kajian-kajian yang selama ini dilakukan dalam bentuk pendekatan historis yang mempersoalkan asal-usul dan otentisitas al-Qur`an, seperti minat kalangan orientalis seperti Wansbrough, sisi lain kajian al-Qur`an adalah kajian fenomenologis-antroplogis terhadap al-Qur`an yang diperlakukan dan dipercayai oleh masyarakat, seperti ayat-ayat al-Qur`an dalam bentuk *wafaq* yang dipergunakan sebagai mantra. Ayat-ayat al-Qur`an mengalami transformasi makna (dimaknai tertentu oleh masyarakat) dan strukturnya juga terkadang berubah, seperti susunan ayat terbalik atau tidak urut. *Wafaq* al-Qur`an dalam buku *Syams al-Ma'ârif al-Kubrâ* dan *Khazînat al-Asrâr*, misalnya, bagi kita sudah dikenal sebagai tipe Timur Tengah. Akan tetapi, di samping itu, ada juga jenis *wafaq* yang dipergunakan di tingkat lokal di Kalimantan. Studi fenomenologis bertujuan mengapresiasi tradisi ini yang kaya ini.

Problem-problem di atas, baik dalam studi reformis maupun fenomenologis, hanya sebagian dari *problem-problem* dalam studi al-Qur`an sebagai tantangan yang harus dijawab. *Problem* membentang dari al-Qur`an ke realitas, dan sebaliknya. Ada *problem* global dan permanen dihadapi oleh kaum muslimin di mana saja dengan kitab suci, ada *problem* lokal yang dihadapi oleh masyarakat setempat. Dalam konteks itu, perguruan tinggi tidak seharusnya tercerabut dari kepeduliannya terhadap masyarakat.

D. Pengembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir di Perguruan Tinggi

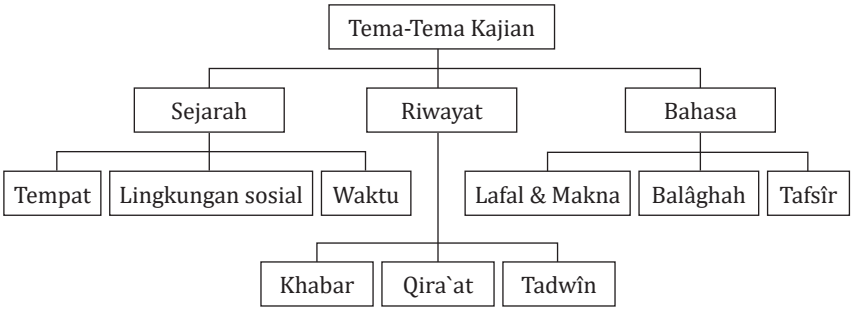
Jika berbicara tentang berbagai tantangan studi tafsir sebagaimana dijelaskan sebagian, pada saat yang sama kita juga harus menilai kembali silabi tafsir, layaknya seperti "perangkat lunak" (*software*), yang disiapkan untuk menghasilkan lulusan yang diinginkan. Apa yang harus dipelajari untuk mencetak penafsir dan peneliti tafsir? Sebenarnya, tidak ada satu kitab pun yang layak dijadikan rujukan *once for all*, yang berlaku selamanya, karena tafsir, meskipun dasar-dasar ilmunya telah diletakkan oleh para pioner seperti al-Bulqînî, al-Suyûthî, dan al-Zarkasyî, berkembang sesuai dengan semangat zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Akan tetapi, sebagai pegangan, *al-Itqân* karya al-Suyûthî sudah memuat persoalan-persoalan mendasar yang harus diketahui dalam memahami ayat al-Qur`an. Karya yang lebih luas bahasannya, tentu saja, *al-Burhân* karya al-Zarkasyî yang menjadi rujukan *al-Itqân*. *Manâhil al-'Irfân* karya al-Zarqânî adalah karya yang kompilatif yang ditulis belakangan. Di kalangan Syî'ah, *al-Tamhîd* (6 volume) karya Muhammad Hâdî Ma'rifah mungkin sebanding dengan karya al-Zarqânî ini.

Apa yang disajikan dalam silabi, tentu saja, merujuk ke karya-karya seperti itu dan karya-karya belakangan, terutama dalam perkembangan metode-metode tafsir. Persoalannya adalah apakah silabi sekarang sudah memuat unsur-unsur penting dalam '*ulûm al-Qur`ân* yang bisa menjawab tantangan di atas, yaitu untuk mencetak penafsir dan peneliti tafsir? Pada garis besarnya, ada macam

unsur, yaitu pertama, prinsip-prinsip dasar dalam '*ulûm al-Qur`ân* "konvensional" yang memuat aturan penafsiran, seperti kaidah-kaidah tafsir dan kebahasaan, serta pengetahuan tentang jati diri al-Quran; kedua, unsur-unsur inovatif dalam metode tafsir dan kajian kritis pemikiran tafsir yang tidak diungkap dalam khazanah ulama terdahulu. Sebanyak 80 jenis (*nau*') persoalan yang harus dikaji, sebagaimana diringkas oleh al-Suyûthî dalam *al-Itqân*, kemudian diklasifikasikan oleh Arkoun menjadi 13 jenis: persoalan kronologi (*nau*' 1-8, 12-13, 15 dan 47), cara-cara pewahyuan (9, 10, 13, 14, dan 16), pengumpulan dan penyebaran (17-27), penyajian formal *mushhaf* (17, 60-62, dan 76), persajakan dan satuan-satuan teks (13, 15, 28-35, 59-61), kosa kata (36-39), sintaksis (41-42), analisis logis-semantis (42-46, 48-50, dan 63), retorika dan gaya bahasa (51-58, 64, 66-68, 70-74), tafsir (42, 77-80), ilmu-ilmu yang dikembangkan dari al-Qur`an (65), catatan historis (69 dan 71), dan keutamaan-keutamaan al-Qur`an (72, 73, dan 75).[18] Sajian al-Suyûthî tentang persoalan-persoalan yang harus dikaji tentang al-Qur`an tampak ringkas dan padat, sehingga layak disebut sebagai buku rujukan awal.

Hasan Hanafî dalam *Min al-Naql ilâ al-'Aql* (Volume 1): *'Ulûm al-Qur`ân* (*Min al-Mahmûl ilâ al-Hâmil*) berupaya menyederhanakan kajian '*ulûm al-Qur`ân* dari tiga aspek, yaitu aspek sejarah, aspek riwayat, dan aspek bahasa. Karya ini tampak bagus dalam memasukkan persoalan-persoalan yang harus dikaji dalam tiga klasifikasi itu. Namun, karya lebih tepat disebut sebagai pengantar, tapi tidak lebih kaya dan detil memperkenalkan seluk-beluk '*ulûm al-Qur`ân* dibandingkan *al-Itqân*. Persolan-persoalan yang harus dikaji adalah sebagai berikut:

[18] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur`an* (Jakarta: INIS, 1997), h. 14.



Karya al-Suyûthî maupun karya Hasan Hanafî adalah karya standar minimal yang harus dilengkapi karya-karya yang ditulis belakangan, seperti karya-karya Muhammad 'Abdullâh Darrâz dan 'Adnân Muhammad Zarzûr. Di samping itu, pengetahuan tentang metode tafsir (*ijmâlî, tahlîlî, muqârin,* dan *mawdhû'î*) juga diperlukan.

Beberapa hal yang perlu dikemukakan dalam konteks pengembangan kajian al-Qur`an tafsir di perguruan tinggi keislaman. Pertama, dari perangkat ilmu penopang konvensional yang selama ini seharusnya diperlajari, antara lain, adalah *qawâ'id al-tafsîr*, yaitu ketentuan umum (hukm *kullî)* yang bisa diterapkan dalam kasus-kasus partikular ketika menafsirkan ayat al-Qur`an, misalnya kaidah tentang *asbâb al-nuzûl*, kaidah kebahasaan (*qawâ'id lughawîyah*), kaidah perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Kaidah-kaidah tersebut bisa dibedakan dalam dua tipe, yaitu kaidah utama/ primer (*qawâ'id ashlîyah*) yang mencapai 280 kaidah, menurut kompilasi Khâlid 'Utsmân al-Sabt, dan kaidah sekunder (*qawâ'id tab'îyah*) yang merupakan kaidah turunan yang jumlah mencapai 100 kaidah,[19] seperti bahwa ayat *makkî* dan *madanî* bisa diketahui dengan riwayat orang yang langsung menyaksikan waktu turunnya pewahyuan.[20] Kompilasi Khâlid 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*, sangat berguna untuk memahami ayat-ayat al-Qur`an. Menurut al-Sabt, kaidah-kaidah tersebut disusun dengan berpatokan kaidah dalam *ushûl al-fiqh*, *qawa'id al-fiqh*, karya-karya dalam bidang *lughah*, dan beberapa kitab lain, termasuk *Fath*

[19] Khâlid 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr*: *Jam'an wa Dirâsatan* (Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H), Jilid 1, h. 5.

[20] al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr,* jilid 1, h. 77.

*al-Bârî`*.[21] Meskipun sebagian kaidah tersebut ada yang tampak masih kontroversial, tapi umumnya diterapkan dalam memahami al-Qur`an. Kaidah-kaidah ini bermanfaat agar kita bisa terlibat dalam penafsiran mandiri hingga batas tertentu, tidak lagi melulu seluruhnya bertolak dari kutipan pendapat-pendapat terdahulu. Di samping kaidah-kaidah tafsir, persoalan bahasa perlu diperdalam, seperti *al-wujûh wa al-nazhâ`ir*, yaitu ilmu membahas tentang bagaimana suatu kata dalam al-Qur`an memiliki makna semantik beragam dalam berbagai konteksnya.[22] Karya-karya mutakhir dalam bidang metode pemahaman aspek kebahasaan juga tampak kurang dibekali kepada mahasiswa. Selama ini, mahasiswa lebih dibekali cara kerja metode-metode seperti *muqârin* dan *mawdhû'î*, misalnya, tapi tidak dibekali pengetahuan yang cukup tentang kebahasaan. Mungkin, kita selama ini berharap banyak dengan penafsiran-penafsiran dalam kitab-kitab tafsir yang sudah ada, padahal kitab-kitab tersebut ditulis dalam konteks spesifik zamannya yang belum tentu relevan dengan zaman sekarang. Karya-karya belakangan dalam bidang kebahasaan, seperti *Manhaj al-Siyâq fî Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Budru' dan *Dhawâbith fî Fahm al-Nashsh* karya 'Abd al-Karîm Hâmidî, sebaiknya dijadikan referensi dan metode pemahaman secara kebahasaan di dalamnya diserap sebagai bagian bahasan dalam mata kuliah secara intensif agar mahasiswa tidak sekadar menjadi peneliti tafsir, melainkan juga hingga batas tertentu mampu memahami al-Qur`an secara mandiri. Pengetahuan tentang lughah menjadi niscaya. Para *mufassir* besar yang kita kenal selama ini sebelum menjadi *mufassir* adalah para ahli *lughah* (*lughawî*), seperti Fakhr al-Dîn dan al-Zamakhsyarî, karena bahasa merupakan media yang tidak bisa dihindarkan. Dalam kajian tafsir di prodi al-Qur`an dan tafsir, selama ini kita tidak akrab dengan nama-nama pakar *lughah*, seperti al-Jurjânî dan Ibn Jinnî. Belum lagi, kita tidak mengikuti perkembangan pesat kajian modern bahasa Arab yang diaplikasikan dalam penafsiran yang arus pemikirannya membanjiri toko-toko buku di negara-negara muslim, tapi sayang

---

[21] al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr,* jilid 1, h. 3-4.

[22] Salwâ Muhammad al-'Awwâ, *al-Wujûh wa al-Nazhâ`ir* (Cairo dan Beirut: Dâr al-Syurûq, 1998), h. 13.

tidak begitu dikenal di tanah air. prodi al-Qur`an dan tafsir seharusnya menjadikan kajian-kajian bahasa sebagai kajian intensif.

Kehadiran prodi al-Qur`an dan tafsir program studi khusus menjembatani kesenjangan dan kekurangan masing-masing, antara model pembelajaran perguruan tinggi dan pesantren (*Islamic boarding school*). Harus diakui bahwa pesantren memiliki keunggulan dalam penguasaan ilmu-ilmu normatif. Hanya saja, persoalannya adalah apakah program pendidikan di asrama benar-benar memfokuskan diri pada penguasaan kelimuan dengan program (silabi) yang terancang baik. Ada baiknya, mahasiswa difokuskan dengan penguasaan kitab-kitab '*ulûm al-Qur`an* standar, seperti *al-Itqân, al-Burhân*, atau *Manâhil al-'Irfân* yang harus selesai ditelaah dari awal hingga akhir, untuk mengimbangi materi-materi silabi di perkuliahan reguler di kelas yang cenderung tidak runtut dan tidak berkesinambungan. Pesantren di perguruan tinggi (*ma'had al-jâmi'ah*) bagi mahasiswa UIN Antasari umumnya juga menjadi upaya menutupi kekurangan ini.

Kedua, dari perangkat ilmu penopang modern, kajian tafsir dengan pendekatan interdisipliner dan multidisipliner tidak tampak tercermin dalam silabi tafsir. Jika visi institut dan fakultas adalah ingin mengembangkan kajian-kajian interdisipliner dan multidisipliner dalam ilmu keislaman, termasuk tafsir, kita harus berani mengadopsikan pendekatan ilmu sosial dan humaniora secara intensif dalam kajian tafsir. Dalam silabi, memang ditemukan mata kuliah-mata kuliah yang bisa disebut sebagai pendukung kajian tafsir, seperti sosiologi, sejarah, dan filsafat. Namun, dalam kenyataan kajian tafsir dan kajian ilmu-ilmu seperti berjalan sendiri-sendiri. Jarang, atau bahkan hampir tidak ada, misalnya, skripsi-skripsi menerapkan pendekatan-pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Oleh karena itu, perlu adanya mata kuliah-mata kuliah dalam silabi prodi al-Qur`an dan tafsir yang mempertemukan kedua ilmu normatif dan ilmu sosial-humaniora. Hal ini tidak berlebihan, karena dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora, kajian-kajian tafsir akan lebih kaya dan akan membuka wacana dan perspektif baru. Fazlur Rahman, dengan catatan kritisnya terhadap ilmu sosial lama, menganjurkan

kajian Islam menerapkan "kajian sosial yang lebih baru" (*newer social scientific*).[23] Dalam bukunya, *Min al-Naql ilâ al-'Aql,* Hasan Hanafî juga menganjurkan agar *'ulûm al-Qur`ân* bergerak dari ilmu *lughah* dan *balâghah* ke humaniora (*al-'ulûm al-insânîyah*).[24] Mohammed Arkoun, tentu saja, termasuk penganjur pendekatan semiotika dan linguistik dalam memahami al-Qur`an, seperti yang pernah diterapkannya dalam memahami Q.S. al-Tawbah: 5 (dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*).[25] Banyak lagi tokoh-tokoh yang juga menganjurkan pendekatan-pendekatan serupa dalam kajian al-Qur`an. Itu artinya, hermeneutika yang selama ini diperdebatkan "halal-haramnya" untuk diterapkan dalam kajian al-Qur`an dicoba untuk dihidangkan di perkuliahan, diletakkan di atas "mizan", diapresiasi, dievaluasi, dan dinilai sejauhmana kelebihan dan kekurangannya; dibiarkan dikompetensikan dengan metode-metode konvensional, sehingga akan terseleksi dengan sendirinya. Sebagai contoh, dalam kajian antropologi dan komunikasi, analisis wacana (*discourse analysis*) mungkin diterapkan untuk mengkaji produk tafsir atau penafsiran seorang *mufassir*. Tafsir sebagai "wacana" dilihat sebagai representasi konteks lebih luas yang melahirkan tafsir tersebut, baik sosial, budaya, politik, ideologi, dan sebagainya. Tafsir yang bias gender bisa jadi lahir dari konteks pengarang yang diliputi oleh konteks sosial, budaya, politik, dan kepentingan ideologis di masanya. Dengan analisis wacana, tafsir dilucuti kepentingan-kepentingan ideologis di belakangnya, karena kita memerlukan "pembacaan objektif" (*qirâ`ah mawdhû'îyah*) dan "pembacaan yang produktif" (*qirâ`ah muntijah*) dalam istilah Abû Zayd.

Bagaimanapun tafsir lahir dari konteks sejarahnya, sehingga belum tentu relevan dengan konteks sekarang, dan yang lebih penting, belum tentu sesuai dengan semangat al-Qur`an. Sebagai

---

[23] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 201.

[24] Hanafî, *Min al-Naql ilâ al-'Aql*, h. 15.

[25] Lihat Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî*: *Qirâ`ah 'Ilmîyah* (Beirut: Markaz al-Inmâ` al-Qawmî, 1987), h. 93-99.

contoh, analisis wacana kritis model Teun A. Van Dijk yang merupakan "suatu tipe kajian analitis terhadap wacana yang terutama difokuskan mengkaji bagaimana penyimpangan kekuatan sosial, dominasi, dan ketidakadilan diciptakan, direproduksi, dan dipertahankan oleh teks dan percakapan dalam konteks sosial dan politik".[26] Penafsiran dalam konteks ini bisa dilihat sebagai wacana dengan pendekatan kognisi sosial (*sociocognitive approach*). Ada keterkaitan tiga hal dalam analisis wacana ini, yaitu "segitiga wacana-kognisi-masyarakat" (*discourse-cognition-society triangle*). Kognisi sosial bisa berupa rasisme atau bentuk ketidakadilan. Dalam hal ini, ideologi dianggap sebagai sesuatu yang disadari.[27] Pendekatan yang menyediakan cara kerja yang lebih operasional dan rinci dalam kajian kritis terhadap, saya kira, tidak diterapkan oleh pengkaji-pengkaji tafsir semisal Muhammad Husayn al-Dzhahabî dalam disertasinya yang kemudian diterbitkan sebagai *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, meski ia juga berbicara aliran-aliran dan ideologi-ideologi tafsir. Pendekatan ini relevan untuk membongkar ketidakadilan yang bermuara dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur`an, seperti tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir eksklusif dalam memandang keberadaan komunitas berbeda. Pendekatan seperti ini sebaiknya juga diajarkan sebagai salah satu materi dalam suatu mata kuliah tersendiri, atau dalam mata kuliah Metodologi Penelitian Tafsir, dalam silabi Tafsir Hadits sebagai wujud dari apa yang penulis sebut di atas sebagai kajian ilmiah terhadap tafsir. Akan tetapi, sebagai sebuah pendekatan, kita juga harus melihat objektif bahwa ada kelemahan tertentu.[28] Tawaran metode "pembacaan" *turâts* model al-Jabirî, sebagaimana disinggung, bisa saling mengisi kelemahan itu.

---

[26] Teun A. Van Dijk, "Critical Discourse Analysis," dalam www.discourse.org (12 Agustus 2011).

[27] Teun A. Van Dijk, "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer (London: Sage Publication, 2001), h. 97-98.

[28] Lihat Marianne Jorgensen dan Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (London: Sage Publication, 2002), h. 102.

Ketiga, mata kuliah "Aqidah Salafiyah" dalam silabi prodi al-Qur`an dan tafsir Program Khusus Ulama menjadi patut dipertanyakan. Mengapa mata kuliah ini disajikan? Mengapa diberi perhatian khusus? Apa dasar pertimbangan apa? Jika dengan pertimbangan—untuk sekadar dipelajari—bahwa aliran ini penting dalam konteks perkembangan historis teologi Islam, dalam faktanya, aqidah salafîyah hanyalah salah satu bagian dari perkembangan panjang teologi Islam, seperti hal Mu'tazilah, Khawârij, Asy'arîyah, atau Mâturîdîyah. Sedangkan, jika dengan pertimbangan bahwa aqidah salafîyah diyakini sebagai tipe ideal berakidah, maka mata kuliah ini jelas bermuatan doktrin yang diinginkan diserap oleh mahasiswa sebagai keyakinan. Tentu, kemungkinan kedua ini lebih buruk, karena hal ini menjadikan mahasiswa memproyeksikan tafsir atas dasar doktrin salafîyah. Bagi sebagian kaum muslimin, salafîyah dianggap sebagai representasi berakidahnya generasi awal Islam pada masa Nabi dan sahabat beliau. Akan tetapi, yang disebut salafîyah bukanlah "aliran" (madzhab), melainkan "suatu fase zaman yang diberkahi" (*marhalah zamâniyah mubârakah*), tegas Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî.[29] Salafîyah kemudian diklaim sebagai representasi kalangan tradisionalis-literalis seperti model Ibn Taymîyah. Sedangkan, masa Nabi dan sahabat adalah sesuatu yang berbeda dengan salafîyah belakangan. Masa awal pun diwarnai oleh eksperimen-eksperimen, seperti proses diangkatnya khalîfah. Muatan mata kuliah-mata kuliah dalam silabi diharapkan tidak ada mata kuliah yang diarahkan mengideologisasi mahasiswa dengan aliran teologis tertentu, karena dengan begitu, mahasiswa akan menjadi fanatik aliran, dan kajian yang dihasilkan juga akan ideologis.

E. Asosiasi Keilmuan dan Pengembangan Lembaga

Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, kita perlu mengarahkan upaya kita kepada dua sasaran sekaligus, yaitu sebagai peneliti

---

[29] Lihat Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *al-Salafîyah Marhalah Zamânîyah Mubârakah, Lâ Madzhab Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990). Bandingkan dengan Shâlih bin Fawzân bin 'Abdullâh al-Fawzân, *Ta'qîbât 'alâ Kitâb al-Salafîyah Laysat Madhhaban* (Riyad: Dâr al-Wathan li al-Nasyr, 1411 H).

(*spectator*) dan penyumbang pemikiran sebatas yang mungkin dilakukan dalam pemahaman kitab suci al-Qur`an sebagai bentuk keterlibatan kita sebagai muslim (*actor*). Untuk kepentingan itu, kita perlu melakukan riset dan pengabdian kepada masyarakat. Proyek keilmuan yang perlu dilakukan adalah sebagai berikut:

Pertama, membentuk asosiasi keilmuan—pernah dilontarkan oleh Mujiburrahman—yang mungkin bisa diisi oleh para magister, doktor, dan guru besar di bidang tafsir di tingkat fakultas atau institut. Asosiasi ini bertujuan melakukan riset, pertemuan ilmiah seperti diskusi, seminar, pelatihan, dan talk show, publikasi hasil riset dan diskusi dalam bentuk jurnal, dan pengabdian masyarakat di bidang tafsir. Jika HIPIUS berisi para ilmuwan di bidang ilmu ushuluddin secara umum, asosiasi ini—apa pun namanya—hanya menghimpun para pakar di bidang tafsir. Di UIN Antasari, telah ada sejumlah doktor dan guru besar di bidang ini yang belum terhimpun dalam asosiasi keilmuan.

Kedua, jika bukan alternatif pertama, tawaran lain adalah membentuk biro riset, publikasi, dan diseminasi ilmiah dalam bidang tafsir dengan tiga target pokok, yaitu (1) memberikan informasi dan mengorganisasikan peluang-peluang riset di bidang ini dengan kerja sama dengan berbagai lembaga terkait; (2) memfasilitasi berbagai kemungkinan kerja sama penerbitan hasil riset. Oleh karena itu, biro ini sama sekali bukanlah biro skripsi mahasiswa, melainkan biro riset dan publikasi bagi para dosen; (3) melakukan diseminasi ilmiah, meminjam istilah kegiatan rutin institut tempo dulu yang sebenarnya sama dengan "forum informasi ilmiah", namun kini tidak bersifat kaku dan formal, melainkan secara lebih elastis menjadi forum untuk menginformasikan berbagai ekspose hasil riset mutakhir yang dilakukan oleh kalangan sendiri maupun informasi mutakhir temuan-temuan riset di berbagai belahan dunia tentang kajian tafsir.

Ketiga, pusat kajian al-Qur`an dan masyarakat. Kesenjangan antara dunia perguruan tinggi dengan masyarakat semakin jauh selama ini, karena hasil kajian perguruan tinggi terkadang hanya tumpukan kertas di satu sisi, dan masyarakat jalan sendiri dengan

pengetahuan yang dianutnya. Pusat kajian ini memfokuskan diri pada upaya pendidikan al-Qur`an bagi masyarakat, baik tafsir maupun metode-metode baru pengajaran al-Qur`an. Fokusnya adalah lebih pada pengabdian, ketimbang riset.

Keempat, "ujung tombak", begitulah istilah yang sering digunakan untuk menyebut jurusan di fakultas, karena di sinilah sentral tempat berkumpulnya para dosen dan periset, serta pengorganisasian berbagai kegiatan ilmiah dosen dan mahasiswa. Istilah lain adalah "lokomotif perubahan", karena dari jurusanlah munculnya ide-ide perubahan ke lebih baik. Menjadi lokomotif berarti yang menggerakkan dan menarik gerbong, bukan digerakkan atau ditarik oleh yang lain. Itu artinya, bahwa segala kebijakan pimpinan benar-benar bertolak dari pendapat-pendapat konstruktif yang berkembang di jurusan; kebijakan *bottom-up*. Itu juga artinya, sebagaimana pernah dikritik oleh Prof. Dr. M. Zurkani Jahja, M.A., mantan dekan Fakultas Ushuluddin UIN Antasari, "jurusan harus memiliki visi" tentang bagaimana menggerakkan lokomotif.

F. Penutup

Menjadi peneliti tafsir atau menjadi penafsir (*mufassir*) bukanlah dua pilihan yang berseberangan; keduanya diperlukan, yaitu untuk mengkaji secara kritis atau menilai *turâts* tafsir selama ini dalam hal sejauhmana tafsir yang telah dihasilkan bisa dianggap sebagai tafsir yang mendekati semangat al-Qur`an dan sejauhmana pula tafsir tersebut bisa memberikan kontribusinya dalam kemajuan Islam. Melakukan kajian kritis harus pula diikuti dengan alternatif penafsiran sebagai upaya kita memberikan kontribusi nyata dalam karya-karya tafsir. Ini adalah mimpi-mimpi yang suatu hari semoga bisa kita wujudkan bersama. Untuk kepentingan itu, banyak hal yang harus dibenahi, antara lain silabi tafsir di prodi al-Qur`an dan tafsir yang bisa memenuhi standar untuk menjawab tantangan untuk mewujudkan kedua peran tersebut, reformasi kelembagaan, membentuk asosiasi keilmuan para pengkaji tafsir, lembaga, dan biro riset, publikasi, dan diseminasi ilmiah dalam bidang tafsir, agar kajian kita menyentuh

dasar-dasar normatif *turâts* keilmuan ini pada level paling dalam dan juga bisa melakukan riset tentang isu-isu mutakhir untuk kepentingan *hadâtsah* tafsir.

Dalam al-Qur`an, kata *jihâd* dan derivasinya digunakan dalam konteks beragam. Menariknya, di fase awal Islam, ketika di Mekkah, di mana kaum muslimin menghadapi tekanan nonmuslim Quraish, berkaitan dengan perintah berjihâd yang pertama kali turun, menurut keterangan para *mufassir*,[30] al-Qur`an menganjurkan kaum muslimin untuk tidak meladeni ejekan-ejekan mereka dengan berbuat kekerasan fisik yang berakibat lebih buruk dan berusaha gigih menghadapi mereka dengan menyampaikan ayat-ayat al-Qur`an, "*falâ tuthi' al-kâfirîn wa jâhidhum bihi jihâdan kabîra*" (Q.S. al-Furqân (25/42): 52). *Jihâd* dengan al-Qur`an dengan *jihâd* besar. Nah, penafsir (*mufassir*) berjihad dengan al-Qur`an, dan upaya-upaya ke arah itu adalah bagian dari *jihâd*.

[30] Lihat al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî (Cairo: Markaz li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah, 2003), vol. 11, h. 191; Husayn al-Thabâthabâ`î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân* (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.), vol. 15, h. 348.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-'Azîz, Amîr. *Tafsîr Sûrat al-Baqarah* (Beirut: Dâr al-Furqân, 1985.

'Abd al-Hâdî. *Hâdhihi Ummatukum.* Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992.

'Alî, Muhammad Kurdî. *Rasâ`il al-Bulaghâ`*. Cairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1913.

'Awwâ, Salwâ Muhammad. *Al-Wujûh wa al-Nazhâ`ir.* Cairo dan Beirut: Dâr al-Syurûq, 1998.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama*: *Normativitas atau Historisitas*? Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Mafhûm al-Nashsh*: *Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Maroko, al-Dâr al-Baydhâ`: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 2005.

Al-Âlûsî, Shihâb al-Dîn. *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, 6-7 manuskrip (MS) dalam www.mostafa.com.

Al-'Alwânî, Thâhâ Jâbir. *Nahwa al-Tajdîd wa al-Ijtihâd.* Cairo: Dâr Tanwîr, 2008.

An-Naim, Abdullah Ahmed. *Toward an Islamic Reformation*: *Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

Anwar, Hamdani. "Telaah Kritis terhadap *Tafsir al-Mishbah* Karya M Quraish Shihab". *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, vol. XIX, no. 2, 2002.

Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr al-Islâmî*: *Qirâ`ah 'Ilmîyah.* Beirut: Markaz al-Inmâ` al-Qawmî, 1987.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Qur`an.* Jakarta: INIS, 1997.

Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2003.

Asad, Muhammad. *The Message of the Qur`an.* Gibraltar: Dar al-Andalus, 1984.

Aschroft, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: the Key-Concepts.* London and New York: Routledge, 2000.

Al-Asymawi, Muhammad Sa'id. *Ushûl al-Syarîah.* Cairo: Maktabah Madbûlî dan Beirut: Dâr Iqra`, 1983.

'Athiyyah, Jamâl al-Dîn. *Al-Tanzhîr al-Fiqhî.* Dohah/Qatar: Tp., 1987 M/ 1407 H.

Azra, Azyumardi. "Pengantar", dalam Ahmad Baso. *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme.* Bandung: Mizan, 2005.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII.* Jakarta: Prenada Media, 2004.

Bachtiar Effendi, "M. Dawan Rahardjo dan Pembaharuan Pemikiran Islam: Perspektif Transformasi Sosial-Ekonomi," dalam *Islam dan Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Al-Bahrânî, Ahmad. *Al-Ta`wîl Manhaj al-Istinbâth fî al-Islâm: Dirâsah fî al-Târîkh wa al-Turâts wa al-Fikr Taksyif 'an Ma'âlim Manhaj al-Istinbâth 'ind al-Rasûl wa Ahl al-Bait wa al-Shahâbah.* T.Tp.: Dâr al-Ta`wîl, 1999.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur`an di Indonesia.* Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Barbour, Ian G. pola hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan bisa mengambil salah bentuk, yaitu konflik, independensi, dialog, atau integrasi. Lihat Ian G. Barbour. *Menemukan Tuhan*

dalam Sains Kontemporer dan Agama, terj. Fransiskus Borgias M. Bandung: Mizan, 2002.

Barthes, Roland. *Elemen-Elemen Semiologi,* terj. M. Ardiansyah. Yogyakarta: Ircisod, 2012.

Baso, Ahmad. *Islam Pasca-Kolonial*: *Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme.* Bandung: Mizan, 2005.

Al-Baydhâwî. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta`wîl.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Berger, Arthur Asa. *Pengantar Semiotika: Tanda-Tanda dalam Kebudayaan Kontemporer.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.

Al-Biqâ'î. *Nazhm al-Durar.* Cairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.

Birkeland, Harris. "Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran", dalam Andrew Rippin (ed.). *The Qur`an*: *Formative Interpretation.* Great Britain: Ashagate, 1999.

Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Al-Salafîyah Marhalah Zamânîyah Mubârakah, Lâ Madzhab Islâmî.* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1990.

Christmann, Andreas. "`The Form is Permanent, But the Content Moves`: the Qur`anic Text and Its Interpretation[s] in Mohamad Shahrour's *al-Kitâb wal-Qur`ân*", dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur`an*, ed. Suha Taji-Farouki. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.

Al-Daghâmîn, Ziyad Khalîl Muhammad. *Manhajîyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm.* Jordan: Dâr al-Basyîr, 1995.

Al-Diqs, Kâmil Salâmah. *Âyât al-Jihâd: Dirâsah Mawdhû'iyyah wa Târîkhiyyah wa Bayâniyyah.* Kuwait: Dâr al-Bayân, 1972 M/ 1392 H.

Al-Dzahabî, Muhammad Husayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirun.* Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005.

Effendi, Djohan. *Pesan-pesan al-Qur`an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci.* Jakarta: Serambi, 2012.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppressin.* Oxford: Oneworld Publications, 1997.

Esack, Farid. *The Qur`an*: *A Short Introduction.* Oxford: Oneworld, 2002.

Faiqoh, Lilik. "Vernakularisasi dalam Tafsir *Faid al-Rahmân* Karya K.H. Sholeh Darat al-Samarani", tesis magister (tidak diterbitkan). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017.

Faizin, Hamam dan Arsyad Sobby Kesuma. "Pemikiran Tafsir Djohan Efendi", dalam *Kalam,* Vol. 11, No. 2 (Desember 2017): 455-488.

Al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î.* Cairo: al-Hadharat al-'Arabiyyah, 1977.

Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur`an.* Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.

Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur`an,* terjemah Tajul Arifin dengan judul *Kajian al-Qur`an di Indonesia*: *Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab.* Bandung: Mizan, 1994.

Feener, R. M. "Notes towards the History of Qur`anic Exegesis in Southeast Asia". Dalam *Studia Islamica,* vol. 5, no. 3 (1998): 47-76.

Gazali, Ahmad. *Al-Qur`an: Tafsir Ayat-Ayat Iptek*. Banjarbaru: Yayasan Qardhan Hasana, 2015.

George Ritzer, *Sociology*: *A Multiple Paradigm Science*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an.* Jakarta: Kata Kita, 2009.

Al-Ghazâlî, Muhammad. *Kayfa Nata'âmal ma' al-Qur`ân.* Virginia, USA: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 1992/ 1413.

Gusmian, Islah. *Kajian Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi.* Jakarta: Teraju, 2003.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Yogyakarta: LKIS, 2013.

Haira, Bahran Noor. "Kitab-kitab Tasawuf dan Tauhid yang Banyak Dipelajari Oleh Masyarakat Kalimantan Selatan", dalam *Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar*, ed. Masdari dan Zulfa Jamalie. Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2003.

Hanafî, Hasan. *Min al-Naql ilâ al-'Aql* (Juz 1): *'Ulûm al-Qur`ân* (*Min al-Mahmûl ilâ al-Hâmil.* Cairo: Dâr al-Amîr, 2009.

http://islamlib.com/kajian/quran/membaca-pesan-pesan-al-quran-karya-djohan-effendi/.

http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10.nrs,20040910-08,id.html (14 September 2004).

http://www.tempointeraktif.com/hg/narasi/2004/09/10/nrs.20040910-08.id.html.

https://id.m.wikipedia.org/wiki/Islam-Nusantara.

https://kalsel.bps.go.id/statistable/2016/10/10/689/jumlah-penduduk-kalimantan-selatan-menurut-kabupaten-kota-jenis-kelamin-dan-kepadatan-penduduk-2010. Data ini diupdate pada 27 Februrai 2018.

https://kalsel.kemenag.go.id/berita/398668/kalsel-miliki-kemiripan-dengan-riau.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Ibn 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* jilid 1. Tunis: Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1997.

Ibn 'Âsyûr, Muhammad al-Thâhir. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah.* Tunis: Dâr Suhnûn dan Cairo: Dâr al-Salâm, 2008.

Ibn Âsyûr. *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr,* juz 1. Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibn al-Jawzî, Abû al-Faraj. *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Ibn al-Jawzî. *Nawâsikh al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, t.th.

Ibn al-Mubârak, 'Abdullâh. *Kitâb al-Jihâd*, ed. Nazîh Hammâd. Jaddah: Dâr al-Mathbû'ât al-Hadîthah, t.th.

Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*). Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah. *I'lâm al-Muwaqqi'în,* jilid 3. Cairo: Dâr al-Hadîts, 2004.

Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbed. *Nahnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî.* Beirut/ al-Dâr al-Baydâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1986.

Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.* Leiden: E. J. Brill, 1980.

Johns, Anthony H. "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis". Dalam *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia, edited by Raphael Israeli and Anthony H. Johns. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984.

Johns, Anthony H. "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile". Dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

Johns, Anthony H. "Quranic Exegesis in the Malay World: in Search of Profile". Dalam Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia.* New York: Oxford University Press, 2006.

Johns, Anthony H. "Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: an Introductory Survey". Dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur`ân,* ed. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Johns, Anthony H. "She Desired Him and He Desired Her (Qur`an 12: 24): 'Abd al-Ra`uf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in Tarjumân al-Mustafîd". Dalam *Archipel,* 57 (1999), L'horizon nousantarien: Mélanges en hommage à Denys Lombard, vol. II, h. 109-134.

Johns, Anthony H. "Vernacularization of the Qur'an: Tantangan dan Prospek Tafsir al-Qur'an di Indonesia, Interview dengan Profesor Anthony H. Johns", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an,* Vol. I, No. 3 (2006), 575-590.

Jorgensen, Marianne dan Louise J. Phillips. *Discourse Analysis as Theory and Method.* London: Sage Publication, 2002.

Katsh, Abraham I. *Judaism in Islam: Biblical and Talmudic Background of the Koran and Its Commentaries.* New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1980.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu.* Jakarta: Teraju, 2005.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan, 1993.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.

Lewis, Bernard. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East.* Chicago and La Salle, Illionis: open Court Publishing Company, 1993.

Ma'rifah, Muhammad Hâdî. *Sejarah al-Qur'an.* Jakarta: al-Huda, 2007.

Malkâwî, Fathî Hasan. *Al-Binâ` al-Fikrî: Mafhûmuh wa Mustawayâtuh wa Kharâ`ithuh.* Amman, Yordania: IIIT Yordania dan IIT Yordania, 2015.

Malkâwî, Fathî Hasan. *Manhajiyyat al-Takâmul al-Ma'rifî*: *Muqaddimât fî al-Manhajiyyah al-Islâmiyyah.* (mman, Yordania: IIIT Herndon, Virginia dan IIIT Yordania, 2016.

Al-Marâghî, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî.* Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabî, 1985.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islâhî's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an.* USA: American Trust Publications, 1986.

Monady, Hanief. "Pesan-pesan Alquran: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci Karya Djohan Effendi (Studi Kitab Tafsir)", dalam www.academia.edu/20310388/Pesan-pesan_Alquran_karya_Djohan_Effendi_Studi_Kitab_Tafsir_.

Mufid, Ahmad Syafi'i. "Membangun Konstruksi Epistemologi Sosiologi Islam Dalam Konteks Keindonesiaan", paper disampaikan dalam Workshop Penyegaran Penelitian Sosiologi dan Antropologi Bagi Dosen IAIN Antasari Banjarmasin, 10-11 Mei 2005.

Muhadjir, Noeng. "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif". Dalam *Metodologi Penelitian Agama*: *Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahmân. *Al-Tafsîr al-Nabawî: Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh*, terj. Rosihan Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Muhammad, Muhammad 'Abd al-Rahmân. *Tafsîr al-Tâbi'în Radhiyallâh 'Anhum: Simâtuh wa Khashâ`ishuh wa Mashâdiruh wa Qîmatuh al-'Ilmiyyah.* Mekkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah "Mushthafâ al-Bâz", 1993 H/ 1413 H.

Al-Muhasibi, Abu al-Harits. *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: al-Tafsîr al-WâdhihHasab Tartîb al-Nuzûl.* Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2008.

Munadi, Fathullah. "*Mushaf Qira'at Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî dalam Sejarah Qira'at Nusantara*". Dalam *al-Banjari*, Vol. 9, No. 1 (Januari 2010): 60-75.

Munadi, Fathullah. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî dalam Konteks Kajian al-Qur'an di Nusantara.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2011.

Muslim, Mushthafâ. *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î.* Damaskus: Dâr al-Qalam dan Beirut: al-Dâr al-Syâmiyyah, 1997.

Muzaffar, Chandra. "Universalism in Islam, dalam *Liberal Islam*: *A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Nadhiroh, Wardatun. "Senjata Mu`min: A Type of Lay Exegesis in Banjar, dalam *Suhuf*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2017), 119-143.

Naparin, Husin. *Memahami Kandungan Ayat al-Kursi*. Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2015.

Naparin, Husin. *Memahami Kandungan Surah Yasin*. Banjarmasin: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Kalimantan Selatan, 2012.

Nasution, Harun. "Pendahuluan", dalam bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* Jilid 1. Jakarta: UI-Press, 2013.

Nazâl, 'Imrân Samîh. *Al-Wihdah al-Târîkhîyah li al-Suwar al-Qur`ânîyah.* Suriah: Dâr Qutaybah dan Aman: Dâr al-Qurrâ`, 2006.

Noor, Yusliani. *Islamisasi Banjarmasin (Abad Ke-15 Sampai Ke-19).* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Noorhaidi. "Muhammad Arshad al-Banjari (1710-1812) and the Discourse of Islamization in the Banjar Sultanate", tesis MA (tidak diterbitkan). Leiden: Universitas Leiden, 1999.

Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imaginasi*. Bandung: Mizan, 2011.

Al-Qurthubî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân.* t.tp.: t.p. t.th.

Al-Râghib al-Ashfihânî. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân.* Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003.

Rahardjo, M. Dawam. *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara.* Bandung: Mizan, 2011.

Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur`an*: *Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina, 2002.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim.* Bandung: Mizan, 1993.

Rahardjo, M. Dawam. *Paradigma al-Qur`an*: *Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial.* Jakarta: PSPA, 2005.

Rahardjo, M. Dawam. *Perspektif Deklarasi Mekkah: Menuju Ekonomi Islam.* Bandung: Mizan, 1993.

Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies, Review Essay," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies,* ed. Richard C. Martin. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Present Challenges*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Rahman, Fazlur. "Social Change and Early Sunnah," dalam *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, ed. P. K. Koya. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas*, terj. Bandung: Pustaka, 1995.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago, 1982.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur`ân.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989.

Rahman, Fazlur. *The Major Themes of the Qur'an.* Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.

Riddell, Peter G. "Earliest Quranic Exegetical Activity in Malay-Speaking State". Dalam *Archipel,* 38 (1989): 107-124.

Riddell, Peter G. "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay". Dalam *Studia Islamika,* vol. 9, no. 1, (2002): 1-26.

Riddell, Peter G. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur`an in the Early Period in South and Southeast Asia: a Report on Work Proccess". Dalam *Indonesia Circle Journal,* vol. LI (1990).

Riddell, Peter G., "Controversy in Qur`anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World". Dalam. *The Making of an Islamic Political Dircourse in Southeast Asia,* ed. Anthony Reid. Calyton: Monas Papers on Southeast Asia, 1993.

Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Manâr.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Rohmana, Jajang A. "Kajian al-Qur`an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal", dalam *Suhuf*, Vol. 6, No. 1, 2013.

Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân. *Buhûts fî Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijih.* Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 2009/ 1430.

Al-Sa'dî, 'Abd al-Rahmân bin Nâshir bin 'Abdillâh. *Al-Qawâ'id al-Hisân al-Muta'alliqah bi Tafsîr al-Qur`ân.* Cairo: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.

Al-Sabt, Khâlid bin 'Utsmân. *Qawâ'id al-Tafsîr*: *Jam'an wa Dirâsatan.* Giza, Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H.

Saenong, Faried F. "al-Qur`an, Modernisme, dan Tradisionalisme: Ideologisasi Sejarah Tafsir al-Qur`an di Indonesia". *Jurnal Studi al-Qur`an*, Vol. I, No. 3, 2006.

Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry.* Malaysia: International Islamic University Malaysia Press and International Institute of Islamic Thought, 1996.

Sahal, Ahmad. "Agama dan Tantangan Pascamodernisme", dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, h. 66-73.

Saifuddin dan Wardani. *Tafsir Nusantara.* Yogyakarta: LKIS, 2017.

Saleh, Fauzi. "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh", dalam *Jurnal al-Ulum*, Vol. 12, No. 2 (Desember 2012).

Salim, Abd. Muin (ed.). *Metodologi Ilmu Tafsir,* ed. Abd. Muin Salim. Yogyakarta: Teras, 2010.

Salim, Abd. Muin. "Kata Pengantar", dalam bukunya, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an.* Jakarta: Rajawali Pers, 1994.

Sayyid 'Abd al-Hâdî. *Hâdhihi Ummatukum.* Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992.

Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.

Seung, T. K. *Semiotics and Thematics in Hermeneutics.* New York: Columbia University Press, 1982.

Al-Sharqâwî, Ahmad bin Muhammad. "Nazhariyyat al-Wihdah al-Mawdhû'iyyah fî al-Tafsîr li al-Qur`ân al-Karîm min Khilâl "al-Asâs fî al-Tafsîr" li al-Shaykh Sa'îd Hawwâ` Rahimahullâh". Tesis. Cairo: Universitas al-Azhar, 1425 H.

Al-Shâthibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât*, vol. 3, ed. 'Abdullâh Dirâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur`an.* Bandung: Mizan, 1995.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir.* Jakarta: Lentera Hati, 2013.

Shihab, M. Qurasih. *Membumikan al-Qur`an Jilid 2.* Jakarta: Lentera Hati, 2011.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding History of Ideas". Dalam *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969): 3-53.

Steenbrink, Karel. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19.* Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, ed. 'Abdullâh bin 'Abd al-Muhsin al-Turkî. Cairo: Markaz li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-'Arabîyah wa al-Islâmîyah, 2003.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân,* juz 2 Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Tahbîr fî 'Ilm al-Tafsîr.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Syariati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Syariati, Ali. *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, terj. Syafiq Basri dan Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1993.

Syariati, Ali. *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis al-Habsyi. Bandung: Mizan, 1983.

Syariati, Ali. *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. dan pengantar M. Amien Rais. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Syarîf, Ibrâhîm. *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm.* Cairo: Dâr al-Salâm, 2008.

Al-Syawkânî. *Fath al-Qadîr.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.

Syukur, Aswadie. "Risalah Tuhfatu al-Raghibin", dalam *Khazanah Intelektual Islam Ulama Banjar* ed. Masdari dan Zulfa Jamalie. Banjarmasin: Pusat Pengkajian Islam Kalimantan, 2003.

Syukur, Aswadie. "Telaah Khusus terhadap Kitab 'Sabilal Muhtadin' Karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", makalah dipresentasikan pada Seminar Internasional Pemikiran Syekh

Muhammad Arsyad al-Banjari", kerjasama Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari, MUI Provinsi Kalimantan Selatan dengan Pusat Ulama Kedah (PUK), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), dan Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) Malaysia, Banjarmasin, 4-5 Oktober 2003.

Talebe, Tamrin. "Paradigma Penafsiran al-Qur`an Nusantara (Analisis Tafsir Aceh 'Tafsir Pase'), dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1 (Juni 2013).

Tayob, Abdulkader. "An Analytical Survey of al-Tabarî`s Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*". Dalam *Approaches to the Qur`ân.* London dan New York: Routledge, 1993.

Al-Thabâthabâ`î, Husayn. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân.* Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmîyah, t.th.

Thâhâ, Mahmûd Muhammad. *Al-Qur`ân wa Mushthafâ Mahmûd wa al-Fahm al-'Ashrî*, dalam www.alfikra.org.

Thâhâ, Mahmûd Muhammad. *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Naim. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987.

Tim penerjemah, al-Qur`an dan Terjemahnya Bahasa Banjar. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2017.

Tim Penyusun. *36 Tahun Fakultas Ushuluddin UIN Antasari.* Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin UIN Antasari, 1997.

van Bruinessen, Martin. *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis.* Bandung: Mizan, 1992.

Van Dijk, Teun A. "Critical Discourse Analysis," dalam www.discourse.org.

Van Dijk, Teun A. "Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity," dalam *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak dan Michael Meyer. London: Sage Publication, 2001.

Wardani, "Sisi Kearifan Lokal dalam Terjemah al-Qur`an Berbahasa Banjar", *Khazanah*, vol. 18, no. 1 (2020), 49-74.

Wardani. "Metode, Sumber, Dan Muatan Lokal Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya dalam Bahasa Banjar", *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 18, no. 1 (2020), 164-196.

Wardani. "Universalisme Pesan-pesan al-Qur`an: Telaah atas Sebuah Landasan Filosofis bagi Pendekatan Integratif dalam Tafsir", makalah dipresentasikan pada Simposium Nasional bertema "Integrasi Kajian Ilmu-ilmu al-Qur`an Hadis dan Ilmu-ilmu Sosial Humaniora", UIN Antasari Banjarmasin, 25-26 Juli 2017.

Wardani. *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.

Wardani. *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bî`ah.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015.

Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia.* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.

Wickberg, Daniel. "Intellectual History vs. the Social History of Intellectuals". Dalam *Rethinking History*, Vol. 5, No. 3 (2001): 383-395.

Al-Yûbî, Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd. *Maqâshid al-Sharî'ah al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillah al-Shar'iyyah.* Mekkah: Dâr al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1418 H/1998 M.

Yusuf, M. Yunan. "Karakteristik Tafsir al-Qur`an di Indonesia Abad XX", dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, Vol. III, No. 4 (1992).

Zainal Abidin, Muhammad. *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo.* Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.

Al-Zarkasyî. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân,* jilid 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 2001.

Al-Zarqânî, 'Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

RIWAYAT HIDUP

Dr. H. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan, pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi Filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), Tangerang selama enam bulan pada 2009 dan sebagai kelanjutannya berupa penulisan disertasi atas biaya lembaga ini juga di Cairo selama dua bulan pada awal 2010. Pada akhir 2010 juga, penulis mengikuti kursus singkat (*short course*) tentang menulis akademik (*academic writing*) di Universitas Leipzig, Jerman, selama sebulan. Pada 2016, penulis mengikuti program posdoktoral (*Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education*, Posfi) yang diselenggarakan oleh subdit ketenagaan Diktis Kemenag RI yang bertempat di Universitas Âl al-Bayt di al-Mafraq, Yordania.

Tulisan-tulisannya yang diterbitkan: berupa buku *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003 diterbitkan ulang pada 2012), *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Kemenag RI, 2011), *Masyarakat Utama: Telaah Tafsir Tematik dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004), *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), *Islam Ramah Lingkungan*: *dari Eko-teologi*

al-Qur`an hingga Fiqh al-Bi`ah (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam al-Mishbah karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafîd karya 'Abd al-Ra`uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017) (menulis bersama dengan Saifuddin), *Trend Perkembangan Modern Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), dan *Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Paradigma Ideal-Moral Tafsir al-Qur`an: Perspektif Abû Ishâq al-Syâthibî* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018). Tulisan-tulisannya juga diterbitkan dalam bentuk artikel di beberapa jurnal. Sedangkan, makalah yang disampaikan di forum ilmiah, antara lain: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: an Islamic Contribution for Gender Equality", di *Annual Conference* studi Islam di Grand Hotel, Bandung, pada tahun 2006.

Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis ilmiah dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari Ford Foundation bekerja sama dengan *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010, dan *Antasari Award* untuk kategori dosen berprestasi di level internasional dari UIN Antasari Banjarmasin pada 22 November 2018. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin.

Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Banjarmasin. URL: https: independent.academia. edu/WardaniWardani5; www.researchgate. net/profile/Wardani_Wardani, Email: mwardanibjm@gmail.com, HP: +62831 4177 1291.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Memahami al-Qur`an di dunia modern seperti sekarang ini memiliki peluang dan tantangan tersendiri. Dahsyatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya berdampak pada kehidupan manusia secara material, melainkan juga bagi kalangan muslim sendiri sebagai komunitas beragama, perkembangan dahsyat yang menjadi dunia ini tanpa batas dan selalu terhubung serta dimudahkan oleh kecanggihan teknologi juga itu berdampak terhadap mereka, secara material, spiritual, dan intelektual.

ZAHIR publishing
zahirpublishing@gmail.com
www.penerbitzahir.com

ISBN 978-623-6995-24-2
9 786236 995242

View publication stats